كتاب غير دوري يصدر عن مركز
القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

العدد ٤٠/٤١

خريف-شتاء ٢٠٠٥/٢٠٠٦





رئيس التحرير

محمد السيد سعيد

مدير التحرير

سيد إسماعيل ضيف الله

المراسلات

باسم مدير التحرير على العنوان التالي:
مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان،
القاهرة: ص.ب ١١٧ مجلس الشعب
E mail: sayed@cihrs.org



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. ويسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

كما يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان .

ولا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

مدير البرامج
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

الفهرس

دراسات

رؤية

مناظرة

تقارير

متابعات

قراءة في وثيقة

الوثائق

افتتاحية

الانتخابات
ليست دائما ديمقراطية

تثير سلسلة الانتخابات البرلمانية التى عقدت
إشكالية نظرية وعملية. فبينما الكلمة ذاتها مفعمة
لا يسعنا سوى أن نقاوم قوة هذه الايحاءات فيما يتعلق بتشخيص قيمة ووظيفة الانتخابات فى سياقات معينة. أسبابنا لهذه المقاومة عديدة. فأولا تشير الخبرة التاريخية المقارنة إلى أن الانتخابات كثيرا ما كرست نظما شمولية أو حتى بوليسية فى عشرات من دول العالم. فالانتخابات بما فيها تلك التى تعقد لتشكيل مجالس "برلمانية "أو نيابية أو حتى التى تنصب رؤساء للدول توجد أيضا فى نظم شمولية، وتسلطية: أى لاديموقراطية. ومن المستحيل فى هذه الحالات أن نقبل بالايحاءات الديموقراطية لكلمة الانتخابات ذاتها.

من هذه الحقيقة نتعلم أن هناك انتخابات ديموقراطية وأخرى غير ديموقراطية. الأولى تطلق النقاش العام، وتقوم على قواعد الشفافية والنزاهة وتكافؤ الفرص، وتمنح الشعب كله حق المشاركة فى صنع السياسات العامة، وتتضمن شكلا أو آخر من أشكال التوفيق بين الرؤى والاقتراحات والأفكار والمصالح المتعارضة، أو على الأقل تنشأ آلية لفرز وتوضيح طبيعة هذا التعارض وتتيح للجميع بناء التحالفات المناسبة وتأسيس أو تعميق هيكلية محددة للمصالحة السياسية وتوازن المصالح فى اطار القانون. أما الأخيرة فتتم فى ظروف

مختلفة تماما. إذ يغيب فيها النقاش العام وتكاد تخلو من المحتوى السياسى، وتتم فى غياب الشفافية والادارة النزيهة، وغالبا ما تنتهى إلى نتائج تكرس نظام الحكم غير الديموقراطى. أما السبب الثانى فهو أن الانتخابات حتى فى النظم الديموقراطية قد توظف لتكريس أوضاع لا تتفق مع الديموقراطية على المستويين المبدئى والأخلاقى بأى حال من الأحوال. بل تشير هذه الحقيقة لمفارقة أعمق وهى أن الديموقراطية- كنظام سياسى تاريخى - لم تكن بالضرورة متوافقة مع مبادىء أعمق وأشمل وأعلى قيمة من هذا النظام بذاته، أو حتى من المعنى السطحى لهذا النظام أى حكم الشعب لنفسه بنفسه، وذلك ببساطة لأن كلمة الشعب ذاتها كانت وستظل جدلية. فالنموذج الآثينى للديموقراطية استبعد العبيد والنساء والفقراء المعدمين من تعريف الشعب أصلا، وهو ما يحصر هذه الكلمة فى الأحرار المالكين. والفجيعة الحقيقية هى أن أول دولة "ديموقراطية "فى العصر الحديث: أى الولايات المتحدة الأمريكية كانت فى الحقيقة تأخذ بهذا المفهوم للشعب، بل وظلت تحرم الأفارقة الأمريكيين ليس فقط من حق التصويت والترشح، بل من الحق فى الحرية. وتطرح هذه الحقيقة مفارقة مثيرة حتى لو أنها أصبحت نظرية، وهى ما اذا كان النظام الأمريكى منذ الثورة ووضع الدستور ديموقراطيا أصلا. إذ يستقيم أبدا وصف نظام يقوم على العبودية وحرمان ملايين من البشر من الحق فى التصويت والترشح، أى من حقوق المواطنة بأنه ديموقراطى. غير أن القول بأنه غير ديموقراطى قد يتجاهل صفات أساسية فى هذا النظام. كيف نحل هذه المفارقة؟ وكيف نصف الانتخابات العامة التى تعقد فى ظل هذا النظام؟ أو عندما تشحن فى المضمون بدعاوى عنصرية وسياسية معادية لمبادىء جوهرية مثل قيمة المساواة، أو تحجب حق الحرية لملايين من البشر، أو فى الحقيقة للأغلبية العددية من السكان؟ وقد نحل هذه المفارقة بطرق مختلفة. مثلا قد نستطيع أن نشخص طبيعة النظام السياسى الذى يقوم على تقنيات الديموقراطية، إذا ما وضعنا الأغراض التى تحميها هذه التقنيات فى صلب المصطلح المستخدم لوصف النظام السياسى والاجتماعى، ووصفنا الوضع السياسى والاجتماعى والثقافى بدقة، فتحدثنا فى الحقيقة عن ديموقراطية ذكورية مثلا مثلما كان الحال فى سويسرا قبل الحرب العالمية الثانية بصورة فجة طالما أننا نتحدث عن حرمان النساء من حق الترشح والتصويت، أو ديموقراطية أبوية مثلما هو الحال فى معظم الدول المسماة ديموقراطية الآن، حيث يقوم النظام على حرمان النساء فعليا من فرص التمثيل العادل فى هياكل صنع القرار، وخاصة البرلمانات والمجالس النيابية الأخرى،

إن الانتخابات حتى فى النظم الديموقراطية قد توظف لتكريس أوضاع لا تتفق مع الديموقراطية على المستويين المبدئى والأخلاقى.

أو ديموقراطية برجوازية مثلما كان عليه الحال فى بريطانيا خلال القرن التاسع عشر، أو حتى ديموقراطية عنصرية، مثلما كان الحال فى الولايات المتحدة أو فى بعض دول أمريكا اللاتينية فى القرنين الثامن والتاسع عشر، أو فى نظام الابارتهايد فى جنوب أفريقيا العنصرية قبل عملية التحول والانتقال إلى النظام الديموقراطى وهى العملية التى قادها نيلسون مانديلا، أو كما هو عليه الوضع الآن فى دولة اسرائيل. ويمكننا أيضا أن نتحدث عن ديموقراطية متحيزة للطبقات المالكة، أى ديموقراطية الملاك. كما يكون بوسعنا أن نتحدث عن أشكال أخرى من "الديموقراطية"، وخاصة فى الحالات التى ينقسم فيها المجتمع إلى "هويات "متصارعة، وعلى نحو يتضمن علاقات أغلبية وأقلية، فنصف نظاما ما بأنه ديموقراطية طائفية، أو ديموقراطية قبلية، أو ببساطة ديموقراطية "إثنيه". ورغم أن هذه المصطلحات تصور بقدر أكبر من الدقة طبيعة النظام الاجتماعى والسياسى الذى تحميه أو تكرسه التقنيات الديموقراطية وعلى رأسها الانتخاب العام، فإنها تحمل تناقضًا مستعصيًا فى التشخيص، على الأقل من الناحية الايحائية. فليس من السهل قبول أن تكون الديموقراطية عنصرية أو قبلية، أو غير ذلك من المضامين الاجتماعية التى يبدو لنا أنها لا تتفق مع المفهوم المبدئى للديموقراطية. ومن ثم يبدو هذا الحل للمفارقة معيبا إلى حد كبير. وربما نقترح حلا آخر يقوم على التصريح بنسبية أو جزئية التطبيق الديموقراطى فى مختلف الدول، فنقول إنها ديموقراطية جزئية، أو ناقصة أو مشوهة أو ببساطة ديموقراطية متحيزة لصالح الملاك أو لصالح جماعة عنصرية أو عرقية أو طائفية أو قبلية أو للرجال وحدهم. ويعنى ذلك أن مصطلح الديموقراطية قد لا يعنى بحد ذاته الكثير إلا إذا أوضحنا أيضا جوانب التحيز والنقص، أو طبيعة علاقات القوى فى الدولة أو المجتمع المعنى.

ونتعلم من هذه المناقشة ضرورة أن نميز بين انتخابات عامة تؤدى إلى تنمية الديموقراطية، أو تؤخرها وتردها وتعكس حيزها الحقيقى، عندما تؤدى إلى تركيز السلطة والقوة والامتيازات فى جماعة طبقية أو جماعة وظيفية أو مهنية أو جهوية أو جماعة هوية ما (عنصرية، دينية، طائفية، قبلية أو عرقية). هنا نقول إن لدينا ديموقراطية بمعنى ما، حيث تتم الانتخابات على قاعدة اطلاق النقاش العام، والشفافية والنزاهة مما يخص الانتخابات نفسها، ولكننا نبين أيضا أوجه النقص والتناقض الذى يميز انتخابات عامة ما من حيث أنها تتم فى سياق سياسى ومجتمعى يقوم على التميز وعدم المساواة على أساس العنصر والعرق

والدين والقومية أو الطوائف أو غيرها من صور التمييز.

وثمة بالطبع مشكلة ثالثة تخص المجتمعات الديموقراطية التى قد تكون حققت المساواة فى الداخل، ولكنها تحتقر حكم القانون والمساواة بين البشر على المستوى العالمى، وقد تقود إلى تعزيز النزعة العسكرية والامبريالية. وهنا نجد مفارقة أخرى لا نتحدث عنها كثيرا، وتتجاهلها الأدبيات والخطابات المتعلقة بالديموقراطية فى الدول الغربية والصناعية المتقدمة عموما. فالواقع أن الموجات الحديثة للامبريالية الغربية فى القرن التاسع عشر ثارت فى وقت كانت فيه بعض الدول الامبريالية "ديموقراطية "بالمعنى التقليدى للكلمة: أى من حيث آليات الديموقراطية وعلى رأسها الانتخابات العامة. وحتى الآن يمكن أن تنتهى آليات الديموقراطية عموما وخصوصا الانتخاب العام إلى تشكيل حكومة امبريالية: أى صاحبة مشروع إمبريالى. فقادت الانتخابات فى الولايات المتحدة خلال عامى ٢٠٠١، و٢٠٠٤ إلى تسليم السلطة لرئيس وحكومة تطبق مشروعا إمبرياليا أو بالدقة امبراطوريا. فهل تقودنا هذه الحقيقة إلى الحديث عن "ديموقراطية إمبريالية "؟ يعيب هذا المصطلح نفس العيب الذى يعتور الحديث عن ديموقراطية عنصرية أو أبوية. ولكن هذا العيب لا يعفينا من ضرورة الاشارة بصورة قوية إلى أن النظام الديموقراطى قد ينتج الامبريالية أو يتزامل مع مشروع إمبراطورى، وأن الانتخابات العامة قد تنتج فى الواقع مشروعا إمبرياليا أو تكرسه. ولذلك لابد من الاشارة إلى هذا الجانب من السياق الذى تقود اليه الانتخابات العامة، وربما إلى هذا الجانب من الوظيفة التاريخية للنظام الديموقراطى نفسه.

هناك مشكلة ثالثة تخص المجتمعات الديموقراطية التى قد تكون حققت المساواة فى الداخل، ولكنها تحتقر حكم القانون والمساواة بين البشر على المستوى العالمى

لا نزعم هنا أن الديموقراطية أو حتى الانتخابات العامة هى التى تنتج الامبريالية، ولا يمكن أن نعزو لها بذاتها انتاج النزعة الامبريالية أو الامبراطورية أو النزعات العنصرية أو الذكورية أو غير ذلك من أمراض تحيزات اجتماعية وقومية. إذ ينتجها فى الواقع تشكيل اجتماعى ما: أى مجتمعا بأوضاعه الفعلية والمحددة. ومع ذلك لا يمكن تجنب استنتاج أن النظام الديموقراطى بذاته هو فى نهاية المطاف ليس شيئا ثابتا، وانما هو معطى ديناميكى، قد يتطور وينمو على هدى مبادىء المساواة وحكم القانون والعدالة التوزيعية، والسلام الأهلى والعالمى، وقد ينكمش ويتحرك فى عكس هذا الاتجاه بتأثير التعصب والهيمنة والتمييز الطبقى والحروب أو على الأقل القهر القومى. ويمكننا أن نحاجى مثل شومبيتر بأن الامبريالية فى الجوهر تدمر الديموقراطية. ولكننا حتى لو لم نقبل بهذه الحجة فإننا نظل نعترف بأن نظاما ما ديموقراطي طالما أنه يقوم على تحرير

النقاش العام ولو فى حيز اجتماعى ما، وعلى إقرار مبادىء الحرية حتى لو كان يحرم منها أمماً معينة أو قطاعا اجتماعيا كبيرا أو صغيراً. ولكننا يجب أن نعترف أيضا وأن ندخل هذا الاعتراف فى صلب عملية تشخيص الحالة السياسية لمجتمع محدد، بأن هذه الحالة التى عادة ما تنعكس فى الانتخابات العامة.

بكل بساطة إذن هناك انتخابات غير ديموقراطية، وانتخابات معادية للديموقراطية فى قلب النظم الديموقراطية، وربما انتخابات تقود إلى تدمير الديموقراطية. وهناك بالعكس انتخابات تقود إلى الديموقراطية، أو تعززها وتنميها، عندما تعنى نشر تطبيقات الديموقراطية والحقوق الديموقراطية إلى قطاعات جديدة من المجتمع، وتترجم بأمانة قيم العدالة والمساواة، فضلا عن قيم الحرية فى مستوياتها المختلفة.

إن جميع الانتخابات العامة التى تمت فى العالم العربى خلال العامين الماضيين لم تكن ديموقراطية وبعضها أدى فعليا إلى نكسة لعملية الانتقال الديموقراطى.

إن غالبية الانتخابات العامة التى تمت فى العالم العربى خلال العامين الماضيين كانت لها فى الحقيقة طبيعة ملتبسة، وأنها جميعا لم تكن ديموقراطية وبعضها أدى فعليا إلى نكسة للتوقعات الديموقراطية أو لعملية الانتقال الديموقراطى. ويمكن أن نرى هذه الطبيعة بوضوح فى حالة مصر خلال عام ٢٠٠٥.

لقد شهدت مصر خلال عام ٢٠٠٥ مخاضا ديموقراطيا. تمثل هذا المخاض فى انبثاق عدد من الحركات الاصلاحية وحركات التغيير الديموقراطى وعلى رأسها حركة كفاية.

لقد ولدت هذه الحركات فى سياق اتسم بوضوح مشكلة الركود السياسى الممتد فى البلاد. وكان لهذه المشكلة عدد من المظاهر التى تخطت الحدود المألوفة للاستبداد السياسى والحكم المطلق.

أول هذه المظاهر هو تعمق واتساع الانتهاكات الجسيمة لحقوق الانسان والمواطن فى مصر. وكانت هذه الانتهاكات كامنة فى الأصل فى طبيعة نظام الحكم الاستبدادى والمطلق منذ عام ١٩٥٢. فالواقع الفعلى والدساتير المتعاقبة منذ ذلك التاريخ منحت سلطة مطلقة لنخبة حكم بيروقراطية أمنية صلفة، تحكم بدون تفويض من المجتمع، وهى سلطة عملت تاريخيا على إنكار مبدأ سيادة الشعب أو تفريغ هذا المبدأ من كل محتوى فعلى، كما عملت على تصفية الساحة السياسية كلية، حيث أنهت أو حجبت التعددية، وألغت الأحزاب السياسية وحق تأسيس الأحزاب والمنظمات الجماهيرية، وعندما عادت للاعتراف جزئيا عامى ١٩٧٦ و١٩٧٧ وضعت كافة العراقيل المكنة أمام تأسيسها بصورة حرة، كما ألغت فعليا حق التجمع وقيدته بسلسلة من التشريعات الرقابية المشددة، فضلا

عن تكوين ترسانة كاملة من القوانين الاستبدادية التى ضمنت تهميش بل وتدمير المجتمع السياسى والمدنى. وبطبيعة الحال يمكننا أن نتحدث عن "تحسن "فى البيئة السياسية مع الاعتراف الجزئى بالتعددية المقيدة، وحرية التعبير المقيدة بدورها، وهكذا، مما وضعت بعض أسسه وركائزه فى دستور ١٩٧١، أو تم تقنينه بعد ذلك بأشكال مختلفة، وذلك بالمقارنة بالدساتير والتشريعات السياسية التى أقرت فى العقدين الأولين من الثورة. غير أن هذا التحسن كان مظهريا بحتا. فخلال ما يزيد عن ثلاثة عقود تالية، ازدادت انتهاكات حقوق الانسان بصورة كبيرة، وازداد جبروت جهاز الدولة فى ممارستها لهذه الانتهاكات، بالتوازى وأن ليس بالضرورة بسبب وحيد هو تطبيق قانون الطوارىء لأربعة وعشرين عاما ممتدة منذ عام ١٩٨١ حتى الآن. فحتى قانون الطوارىء تم اختراقه بصورة فعلية ومنهجية، كما تشهد على ذلك ظاهرة الاعتقالات الادارية المتكررة، والتى يتم من خلالها انتهاك أحكام القضاء. وخلال هذه الفترة صدرت أوامر اعتقال بحق عشرات الألوف من المصريين. ولا زال عشرون ألفا على الأقل يرزحون تحت وطأة الاعتقال التعسفى.

التعذيب في مصر آصبح الأمر الأكثر لامركزية فى البلاد، حيث صار يتم على مستوى أقسام البوليس العادى والمنتشرة فى كل أحياء البلاد وقراها.

أما التعذيب فهو لم يعد فقط ظاهرة منهجية، بل امتدت ممارسته المروعة من المجال السياسى إلى كافة المجالات، وهبطت سلطته الباغية من الهياكل البوليسية المركزية ليصبح الأمر الأكثر لامركزية فى البلاد، حيث صار يتم على مستوى أقسام البوليس العادى والمنتشرة فى كل أحياء البلاد وقراها. وفضلا عن الاعتقال التعسفى والتعذيب، فإن أشكالا أخرى لا تقل أهمية من القمع والبطش السياسى تستخدم على نطاق واسع من داخل القانون وخارجه مثل الحبس الاحتياطى، واساءة معاملة المسجونين وحرمانهم من كافة الحقوق الانسانية بما فى ذلك الحق فى العلاج الطبى الذى يرتبه القانون، فضلا عن المحاكم الاستثنائية وعمليات اختطاف الرهائن والعقاب الجماعى للسكان. وبينما كانت هذه المظاهر محصورة إلى حد ما فى محيط المهتمين بالشأن العام أو بالعمل السياسى من مواقع معارضة (وأحيانا من مواقع موالية)، فإنها صارت سمة شائعة وعامة ولصيقة بصورة بغيضة ولا تقبل الفصل عن النظام السياسى بذاته.

أما ثانى هذه المظاهر فهى التحولات التى جرت فى بنية الدولة ذاتها. لقد مرت الدولة المصرية بتحولات جوهرية فى بنيتها. التحول الرئيسى تمثل فى الانتقال من بنية دولة بيروقراطية ذات مشروع وطبيعة ثورية (على ما فى ذلك من تناقض) إلى بنية بوليسية. ومثلت المرحلة الساداتية مجرد حالة انتقال من

الطبيعة الثورية المرتبطة باسم ناصر إلى الطبيعة البوليسية المرتبطة باسم مبارك. فى المرحلة الأولى كانت هياكل الدولة الايديولوجية تلعب الدور الرئيسى. أما فى المرحلة الثانية فقامت الهياكل البوليسية والأمنية بالدور الرئيسى وتصدرت علاقة الدولة بالمجتمع، وأوقعت تحت هيمنتها كافة بنى الدولة والمجتمع الأخرى، بما فيها البنى الوظيفية البحتة، والتى لا يكاد يكون لها شأن أو علاقة مباشرة بالمجال السياسى.

وبالطبع ارتبط هذا التحول فى بنية الدولة بمضمون سياساتها من ناحية، وبالتحولات فى الواقع الاجتماعى من ناحية أخرى. فالتحول إلى بنية الدولة البوليسية ارتبط على نحو حميم بالخصخصة الفعلية للسلطة العامة، وانتشار الفساد وتحوله إلى ملمح رئيسى من ملامح النظام الاجتماعى، بل تحول انتاج الفساد إلى عملية منهجية بدورها. وارتبط هذا كله بالتحول الفوضوى إلى اقتصاد السوق، ومحاولة تكوين وتمكين "رأسمالية محاسيب" بالارتباط بالدولة، وتوفير حيز هائل لإثرائها غير المشروع على حساب الموارد العامة. كما ارتبط هذا التحول أيضا بالسياسة الخارجية، وإسقاط المشروع التحررى والاستقلالى الوطنى المصرى بامتداداته فى المحيط القومى العربى والأفريقى والعالمى.

إن الاستبداد الطويل لابد أن يؤدى إلى شخصنة السلطة، بما فى ذلك إضفاء طبيعة عائلية عليها. ولكن هذه الشخصنة إما تؤدي إلى التدهور والفوضى أو التوريث.

أما المظهر الثالث والذى أطلق بذاته قدرا لا بأس به من الديناميكية السياسية فهو شخصنة سلطة الدولة وتركيزها على نحو بالغ التطرف بيد الرئيس، بل وعائلة الرئيس، أيضا. والواقع أن الاستبداد الطويل لابد أن يؤدى إلى شخصنة السلطة، بما فى ذلك إضفاء طبيعة عائلية عليها. ولكن هذه الشخصنة تقود إلى إحدى نتيجتين: إما التدهور والفوضى أو إلى التوريث. إذ نادرا ما يدوم طويلا استبداد الأقلية: أى النظام المعروف باسم الأوليجاركية، وغالبا ما يتدهور نظام استبداد الأقلية كما حدث فى مصر تحديدا إلى استبداد شخصانى. فمع تمكن العسكريين من الاحتفاظ بالسلطة واحتكارها، حتى بدأت التصفيات الدورية، التى قادت من ناحية إلى انفراد شخصى بالسلطة على حساب استبداد الأقلية الممثلة فى الضباط الكبار. وبينما كان الرئيس ناصر يواجه تحديات حقيقية من جانب زملائه طوال الفترة من عام ١٩٥٤ حتى عام ١٩٧٦، فقد أدت النكبة الوطنية وما ارتبط بها من تصفيات إضافية إلى انفراده التام بالسلطة، وهو الانفراد الذى تأكد بعد قيام الرئيس السادات بالتخلص من شركائه فى وراثة سلطة ناصر. وورث الرئيس مبارك بدوره السلطة وتمكن بعد فترة قصيرة من الانفراد التام بها. ولمدة أربعة وعشرين عاما لم يكن الرئيس مبارك مضطرا حقيقة لمواجهة

أى منافس أو أى قيد من داخل نخبة الحكم العليا مثلما حدث مع الرئيس ناصر، وبدرجة أقل مع الرئيس السادات. لقد تأكد هذا الطابع المطلق للحكم وشخصانيته بفضل قيام الرئيس السادات بإزالة القيد الذى كان وضع فى دستور ١٩٧١ على مدد تولى السلطة، وهو ما تمتع به خلفه. اذ صار النظام السياسى يقوم دستوريا وفعليا بالطبع على السلطة الأبدية للرئيس. وقد انتهت عملية شخصنة السلطة أيضا إلى تفريغ النظام السياسى كله من البدائل الواضحة، وهو ما يقود تلقائيا إلى ترجيح تولية ابن الرئيس للسلطة الفعلية مع شيخوخة الرئيس وتراخى قدرته على متابعة الأوضاع السياسية المعقدة، ومن ثم إلى توريث السلطة. وقد بدا التهديد بتوريث السلطة فى مصر كارثة أخلاقية ومعنوية حقيقية. وبات من المفهوم أن امتداد سلطة الرئيس إلى غير مدى محدد يؤدى حتما إلى هذه النتيجة. ومن ثم انبثقت لأول مرة فى البلاد حركة سياسية غير رسمية وغير حزبية لمعارضة التمديد للرئيس مبارك لفترة ولاية خامسة ولتركيز السلطة داخل العائلة، ولاحتمالات توريث السلطة لابنه، وهى حركة كفاية. وقامت حركة كفاية بحفز الحياة السياسية فى البلاد من جديد واطلاق دينامية معارضة غير مسبوقة فى تاريخ البلاد السياسى الحديث.

ليس هناك ضمان واحد بأن تتم عملية الخلافة السياسية بصورة سلمية ما إن يرحل أي رئيس، هذا إن لم يورث الحكم لأولاده

لقد تبلورت وتوسعت المعارضة والمطالب الاصلاحية لتؤكد على الحاجة لا لمقاومة الامتداد الأبدى للسلطة وتولية الرئيس لولاية دستورية جديدة مدتها ست سنوات كاملة، والحيلولة دون توريث السلطة، وانما الأهم تحقيق اصلاح سياسى ودستورى جوهرى. والواقع أن هذا المطلب بدا أمرا أساسيا لانقاذ نظام الدولة ذاته من التفسخ. فالخلافة السياسية محكومة دستوريا وسياسيا وفعليا بدورة مفرغة لا نهاية واضحة لها، حيث يقوم الرئيس فعليا بتعيين الغالبية الساحقة من أعضاء البرلمان بوسائل من داخل القانون ومن خارجه على السواء، ويقوم البرلمان بتعيين الرئيس دستوريا. حيث يقوم الرئيس وجهاز الدولة بضمان انتصار حزب الرئيس فى أية انتخابات عامة ولو بالتزوير الفاضح، ويقوم البرلمان بتسمية الرئيس ثم يذهب الاسم لاستفتاء عام لا يحضره أحد ويتم تزييف أرقامه لضمان انتصار ساحق يتولى باسمه الرئاسة من جديد لعدد غير محدود من الولايات. ولكن ليس هناك ضمان واحد بأن تتم عملية الخلافة السياسية بصورة سلمية ما أن يرحل أى رئيس، هذا إن لم يورث الحكم لأولاده. ولذا يمثل الانتقال إلى نظام الانتخاب المباشر لرئيس الدولة من بين عدد من المرشحين انقاذا للنظام باعتباره نظاما من تهديد الفوضى والتوريث، وكلاهما قد يعرض

النظام لخطر داهم. وبالتالى بدت المطالب الاصلاحية والتى جاءت بالطبع أكثر شمولا من مجرد تعديل نظام اختيار رئيس الدولة كأمر يحقق مصالح نخبة الحكم الاستراتيجية وحركات الاصلاح الديموقراطى معا.

لقد خاضت حركات الاصلاح والمعارضة معركة مفتوحة حول الاصلاح الدستورى الحاسم طوال عامى ٢٠٠٤ و٢٠٠٥. وبدت البلاد وكأنها تستيقظ لرفض الواقع الاستبدادى والأمراض التى انتشرت بفضله بعد ركود طويل، فقد انتشرت هذه الحركات وانضمت أعداد متزايدة من الناس لحركات الاصلاح وامتلأت شوارع القاهرة بالمظاهرات الدورية المنددة بالتمديد والتوريث والمطالبة بالاصلاح السياسى والدستورى. وما أن بدا أن الرئيس يسلم بحتمية الانتقال إلى اختيار رئيس الدولة فى انتخابات تعددية وتنافسية ومباشرة فى اقتراح قدمه فى فبراير من عام ٢٠٠٥، حتى بدت الآمال تتفتح فى تحقيق إصلاح أكثر معنى ودلالة وشمولا، وأن الاستبداد السياسى والانتهاكات الخطيرة لحقوق الانسان سوف تتوقف أو على الأقل تخف بإنهاء العمل بنظام الطوارىء وغير ذلك من المطالب الديموقراطية الجوهرية.

وهنا تحديدا تبدو وظيفة الانتخابات التى عقدت خلال عام ٢٠٠٥. اذ أن هذه الانتخابات أحبطت هذه الآمال وقتلت المناخ التفاؤلى الذى ساد فى البلاد خلال الربع الأول من العام على الأقل.

لقد انتهت الانتخابات الرئاسية فى ٧ سبتمبر كما هو معروف بفوز كبير – ولو شكليا– للرئيس مبارك ومنحته فرصة لتمديد حكمه الاستبدادى لولاية إضافية مدتها ست سنوات. ثم انتهت الانتخابات البرلمانية خلال شهرى نوفمبر وديسمبر من نفس العام بدورها إلى فوز حزب الرئيس شكليا ايضا بغالبية ساحقة من مقاعد البرلمان. وبذلك تم تكريس نفس الواقع السياسى القائم منذ نصف قرن على الأقل من حيث المبادىء العامة، وتعميق شخصنة السلطة وربما توريثها أو تعريضها لحالة فوضوية فى أى لحظة.

أما العملية الانتخابية ذاتها فكانت نموذجا للانتخابات اللاديموقراطية أو بالحق المعادية للديموقراطية. فقد تكررت فى الواقع عمليات التلاعب الاعتيادية التى ضمنت حصول الرئيس على نسبة عالية من الأصوات، من خلال توظيف جهاز الدولة الأمنى والسياسى، وتحشيد نخبة الحكم لجر المحاسيب والأتباع جرا إلى صناديق الاقتراع، فوق استخدام مختلف تقنيات التزوير والتلاعب القديمة والمستحدثة. أما الانتخابات البرلمانية فكانت أسوأ بمراحل. اذ لم تشهد

مناظرات سياسية ذات قيمة على الاطلاق تقريبا. وانصرف المصوتون إلى المعايير التقليدية المعروفة فى النظم الاستبدادية: أى التصويت للحصول على الخدمات، والتصويت للعصبيات العائلية والقروية ولصالح العناصر القوية المتنفذة فى السمسرة والوساطة ومختلف صور الفساد السياسى. وفضلا عن ذلك فقد تم اطلاق عملية شراء الأصوات علنا من أى قيد، واستدعى جهاز الأمن عصابات الاجرام من أجل ارهاب المواطنين، ثم تقدم بنفسه للقيام بالمهمة بعد أن افتضحت تلك المسرحية الهزلية التى ادعى فيها الحياد التام فيما بين عصابات الاجرام بعضها وبعض وبينها وبين المصوتين.

لقد أسقطت الانتخابات في مصر الخيار الديمقراطي المدني وأفضت إلى استقطاب ثنائي بين أنصار الدولة البوليسية وأنصار الدولة الدينية

وربما كانت النتيجة الوحيدة غير النمطية فى هذه الانتخابات البرلمانية هى فوز التيار الاسلامى السياسى بنحو خُمس مقاعد مجلس الشعب. وتعد هذه النتيجة ملتبسة لأسباب كثيرة. فهى من ناحية عبرت لأول مرة بصورة لا لبس فيها عن استعداد قطاع كبير من المجتمع للتصدى لتلاعب الدولة بالعملية الانتخابية، ولو ببذل تضحيات مريرة. ولكنها من الناحية المقابلة عكست الطابع اللاسياسى واللاديموقراطى للعملية الانتخابية. فاذا نحينا جانبا البطولة التى قاوم بها الشعب عمليات التزوير المنهجية، فقد صوتت أعداد لا بأس بها من المواطنين لصالح شعار دينى وحركة ترفع لواء الاسلام وليس برنامجا سياسيا محددا. ومن ناحية أخرى فلا شك أن هذه الحركة ذاتها قامت عامدة متعمدة بالمساهمة فى إسقاط البديل الثالث: أى القوى والشخصيات العامة والسياسية التى تتبنى رؤية مدنية وديموقراطية للاصلاح السياسى والدستورى والاجتماعى فى البلاد. وبذلك اكتملت الكارثة المعنوية التى عبرت عنها نتائج الانتخابات: اذ اسقطت ما يمكن تسميته بالخيار الديموقراطى المدنى، وأفضت إلى استقطاب ثنائى جاف للغاية (أى بدون وجود أى طرف ثالث) بين أنصار الدولة البوليسية وأنصار الدولة الدينية.

ولو أخذنا نتائج الانتخابات بشقيها الرئاسى والبرلمانى بدلالاتها الشكلية لتحتم علينا استنتاج أن المجتمع أسقط خيار الاصلاح الديموقراطى الجوهرى ونأى بنفسه عن الدفاع عن شعار بناء دولة مدنية ديموقراطية أو دولة الحق والقانون، وأن حركة الاصلاح السياسى والديموقراطى التى انطلقت خلال عام ٢٠٠٥ قد تلقت هزيمة معنوية ثقيلة. وربما نذهب أبعد فى قراءة دلالة هذه الانتخابات لنقول إن المخاض الديموقراطى الذى شهدته البلاد قد تم تفريغه وبدا وكأنه حركة نشطة لأقلية ضئيلة فى المجتمع وأنه اجهض فى تحدى الأصوات فى انتخابات

عامة مرتين على التوالى وفى غضون شهرين أو أكثر قليلا.

غير أن هذه القراءة أو هذه الدلالات زائفة إلى حد بعيد. كل ما حدث هو أن "تقنية الانتخابات العامة "قد استخدمت لأغراض معادية للديموقراطية والاصلاح بنجاح جزئى فى افضل الأحوال.

لم يكن هذا التوظيف الانتهازى للانتخابات العامة لتحقيق أغراض غير ديموقراطية، أو معادية للديموقراطية أمرا جديدا فى النظام السياسى المصرى، أو فى غيره من الأنظمة العربية. فقد صممت الانتخابات كتقنية لتحقيق عدد من الأهداف.

أول هذه الأهداف هو إضفاء شرعية شعبية زائفة على نظام سياسى ونخبة حكم وقيادات عليا لم تأت أصلا بطريق الانتخاب، بل عن طريق اغتصاب السلطة ثم توريثها واعادة إنتاجها عن طريق الاختيار والتعيين والتقادم البيروقراطى. لقد قامت دساتير الثورة على مبدأ السيادة للشعب. وكانت هذه الفكرة ثورية حقا فى سياق الانتقال إلى النظام الجمهورى، وكان من شأن احترامها أن تنقل السلطة فى مصر إلى المصريين بعد غيابهم عنها لآلاف السنين بالاحتلال ونزع القوة، وتدمير كرامة الانسان المصرى وإخضاعه لأشد صور العسف والقهر والاستغلال. غير أن المبادىء الجمهورية لم تغرس أو حتى تحترم من الناحية الفعلية. بل وبكل أسف لم يقدم الضباط الثوريون شروحا ذات بال أو تعميقا نظريا وثقافيا لهذه الفكرة العظيمة، التى كان رفاعة الطهطاوى قد قدمها للمصريين نقلا عن التجربة الثورية الفرنسية، بمعنى الحكومة التى تقوم على الجمهور أى المواطنين الأحرار. وبكل أسف لم يأخذ الطهطاوى نفسه الفكرة ويطورها ويتبناها بوضوح ودون لبس، ولم تسنح الفرصة لأن يتبناها بعده أى من المفكرين الكبار، أو تصبح عنواناً لحركة سياسية فى البيئة السياسية المصرية. والأمر الأشد غرابة هو أن السلاسة المدهشة التى تم بها إلغاء النظام الملكى عام ١٩٥٣ لم تدفع الضباط الأحرار أنفسهم لتأمل حقيقى للفكرة الجمهورية وهى البديل الطبيعى لنظام الملكية الوراثية المطلقة والدستورية. ومن ثم ضاعت على البلاد فرصة أن تشيع الفكرة الجمهورية وتتشيع بها الثقافة السياسية المصرية. بل مر الأمر وكأن شيئا لم يحدث رغم ضخامة الانتقال من الملكية إلى الجمهورية. كل ما أخذناه من الفكرة الجمهورية هو النص الدستورى القائل بأن السيادة للشعب أو الأمة. وربما نفسر غياب الفكرة الجمهورية فى تراث مصر الثقافى السياسى إلى أن الفكرة وقعت خيانتها بصورة جوهرية ما أن استتب الحكم للضباط، فأنشأوا

صممت الانتخابات كتقنية لتحقيق عدد من الأهداف؛ أولها إضفاء شرعية شعبية زائفة على نظام سياسى ونخبة حكم وقيادات عليا لم تأت أصلا بطريق الانتخاب، بل عن طريق اغتصاب السلطة ثم توريثها

نظاما يولد السلطة عن السلطة عن طريق التوريث من ضابط لآخر، وهو ما قد ينتهى إلى التوريث من نسل الضابط الذى قعد فى قمة السلطة مدة تكاد تتساوى مع سلفيه معا. وقامت الانتخابات العامة باضفاء "شرعية جمهورية "على ما هو فى الواقع "آلية خلافة بيروقراطية عسكرية".

لقد تم ذلك من حيث الجوهر عن طريق التزوير المنهجى للانتخابات والاستفتاءات العامة. ووصل الأمر إلى حد استقرار نمط للاستفتاء على رئاسة الجمهورية لا يذهب اليها أحد من المواطنين تقريبا ولكن المرشح الوحيد لها يحصل فى العادة على نسبة تأييد تتعدى ال ٩٠٪ من نسبة تصويت منتحلة لم تقل أبدا عن ٨٥٪. وقد فضح الاستفتاء الأخير رغم كون أرقامه منتحلة بدورها كل ما سبقها من استفتاءات لمجرد أنه توفر لها شيء من الرقابة والاشراف من "هيئات قضائية "و "لجنة عليا للانتخابات الرئاسية"، حيث أعلنت اللجنة أن نسبة التصويت فى الانتخابات الرئاسية الأخيرة فى ٧ سبتمبر وصلت إلى أقل قليلا من ٢٤٪ فقط. وجعلت اللجنة من نفسها مادة للتندر لأنها كانت أعلنت أن نسبة التصويت على الاستفتاء على تعديل المادة ٧٦ من الدستور تعدت حاجز ال٥٠٪. ومن نافل القول أن من المستحيل أن يصوت الناخبون فى استفتاء على مادة دستورية يصعب قراءتها وفهمها حتى على المتخصصين، وبنسبة تزيد على ضعف من ذهبوا منهم لانتخاب رئيس الجمهورية بعد نحو أربعة شهور فقط من هذا الاستفتاء.

ولكن الانتحال الصريح للأرقام- أى التزوير المريح فى المكاتب- لم يكن هو الأسلوب الوحيد لادارة الانتخابات العامة. فقد اتسمت الانتخابات البرلمانية بسخونة أعلى بكثير من الاستفتاءات أو حتى الانتخابات الرئاسية. ولكن ذلك لا يعنى على الاطلاق أن مصر تمتعت بفرصة اجراء انتخابات سياسية أصلا ناهيك عن أن تكون ديموقراطية. ويكمن السر فى سخونة الانتخابات أنها كانت تتعلق بشيء مختلف تماما عن السياسة التى تتعلق بمصالح قومية أو برؤى وبرامج عمل وتيارات فكرية ومنافسات حزبية. فمصر لم تشهد أبدا مثل هذا النوع من الانتخابات منذ عام ١٩٥٢. وإنما نهضت الانتخابات العامة على إثارة منافسات بين القرى والعائلات حول "شرف التمثيل النيابى "من حيث أنه دال على المكانة، والامتيازات والمنافع. أما القاعدة الأهم للانتخابات فى المناطق الحضرية، وفى الريف إلى حد ما، فهى تقديم الخدمات الشخصية للسكان. وتضمنت هذه الوظيفة تحويرا جوهريا لوظيفة النائب، وطبيعة عملية النيابة بل والانتخابات نفسها. فلكى يتمكن النائب من توفير الخدمات الشخصية لناخبيه أو

دائرته تعين عليه حتما أن يكون قريب الصلة بالسلطات الادارية والسياسية التى تمسك بمفتاح الخدمات. والطريقة الأساسية لتحقيق هذا الهدف هو الانضمام إلى "حزب الحكومة "أو الحزب الحاكم اسميا. ومن ناحية أخرى، فإن معيار تقديم الخدمات أخلى العملية الانتخابية تماما من النقاش والجدل السياسى. وبتعبير آخر مثلت الانتخابات أداة لتحقيق نقيض أغراضها كما نراها فى الدول الديموقراطية، أى أداة لقتل السياسة وابتسار أو إلغاء النقاش العام حول الشأن السياسى.

لقد أدى تواتر هذا النمط من الانتخابات العامة إلى إخلاء الساحة السياسية من المعنى والدلالة السياسية من حيث المضمون، وإلى استلاب المصريين سياسيا واخراجهم بل وخروجهم الفعلى من ساحة السياسة. واستقر فى الوجدان العام أن الانتخابات العامة ليست طريقا ممكنا للتغيير السياسى. ولهذا الغرض خرجت الطبقة الوسطى كلية تقريبا من العملية الانتخابية وتجاهلتها كلية تقريبا. أما فى هوامش المدن الكبرى حيث يعانى الناس من مشكلات حياتية جمة وتعطش حقيقى للخدمات فكانت الانتخابات البرلمانية ساخنة فى العادة بسبب السعى للحصول على الخدمات، وأحيانا السعى لبيع الصوت الانتخابى لعل حفنة الجنيهات القليلة لقاء بيع الأصوات تطعم أسرة خلال يوم كامل أو تسمح لها بالحصول على أغطية تكفى لدرء الرطوبة والبرد الذى يزحف بسهولة للعظام فى بيوت الفقراء المحرومة من التهوية والشمس، والشروط الصحية الأخرى.

لقد حققت الانتخابات العامة فى مصر هذه الاهداف السلطوية بامتياز، حيث سمحت بإنتاج نخبة برلمانية تتكون من العصبيات العائلية والشخصيات الباحثة عن مكانة ومنافع تربطها فى علاقة "قنية "بالسلطة السياسية. وتكرست مبادلة فرعية بين الخضوع السياسى التام للنخب البرلمانية التابعة لحزب الدولة من ناحية والحصول على المكانة والمنافع المادية والمعنوية بما فيها فرصة توفير قدر من الخدمات الشخصية التى تعين فى حالة إعادة الترشح فى الانتخابات العامة. وساهمت هذه المبادلة بدورها فى إخلاء البرلمان والهياكل النيابية الأخرى من السياسة، وفى تعميق الاستبداد والشخصنة الكاملة للسلطة السياسية.

ومن هذا المنظور يمكن شرح المفارقة بين المخاض السياسى الهائل خلال عام ٢٠٠٥، ونتائج الانتخابات الرئاسية والبرلمانية خلال العام نفسه. ففيما هو أبعد من تزوير هذه الانتخابات، ثمة تفسيران؛ الأول هو أنه لم يكن من السهل التحرر من تراث طويل من الانتخابات غير السياسية وغير الديموقراطية، وأن الانتخابات العامة خلال عام ٢٠٠٥ شهدت تكريس ذات النمط والذى تتحكم به

الأجهزة الأمنية فى الجوهر. ولكن هذا التفسير يواجه بعض الاستثناءات المهمة. فأولا مثل الفوز الكبير للإخوان المسلمين فى دوائر تعرضت لتدخلات أمنية وإدارية كبيرة كشف عن درجة عالية من الوعى الانتخابى والروح الكفاحية لدى المجتمع، حيث واجه الجمهور هذه التدخلات بإصرار وروح كفاحية عالية وقدر كبير من الابتكار. ومن ناحية ثانية، فإن العصبيات العائلية لم تحقق هذه المرة فوزا مريحا. بل شهدنا حتى فى أعماق الريف ثورة على العائلات الكبيرة وبناء تحالفات مضادة لهذه العائلات. بل وشهدنا أيضا نوعا من الانتفاضات الانتخابية فى القرى الصغيرة ضد المراكز المدينية: أى صراعا بين الريف والحضر (شبه الريفى هو ذاته). بل أن نموذج نائب الخدمات وجد صعوبات كبيرة هذه المرة بسبب الاقتراب من استنفاد ذاته، نظرا لاستفحال المشكلات الشخصية للمواطنين، وتعاظم المنافسة على موارد الدولة المحدودة.

أما التفسير الثانى فهو أن تكريس النمط الأساسى من الانتخابات غير السياسية وغير الديموقراطية بالرغم من المخاض السياسى الكبير، يعنى أن هذا المخاض لم يكن غير ظاهرة سطحية لم تلمس غير قطاع صغير للغاية من المواطنين النشطاء سياسيا بالفعل، ولم يشد قطاعات كبيرة من الجمهور المستلب سياسيا، والذى يعيش خارج الفضاء العام كلية، وهو الأمر الذى قاد هذه القطاعات للتصرف بنفس الطريقة المعتادة، وخاصة عندما لم يجد طريقة سلسلة ومؤكدة لإظهار احتجاجه على تردى الأوضاع الاجتماعية فى البلاد وسوء الادارة السياسية والاقتصادية فى ظل النظام التسلطى الراهن.

وثمة بالطبع تفسير ثالث يربط بين العاملين السابقين. فالمخاض السياسى قادته عناصر وقوى ديموقراطية وتقدمية أفاد فى الحقيقة الحركة الإسلامية التى كانت قد نجحت فى بناء حضور مباشر وقوى بين الجماهير على مستوى القواعد خلال ما يربو على ربع قرن من صعود الحركة الاسلامية. وبينما توفر للحركة الإسلامية شبكات هائلة من النشطاء والمؤسسات الخدمية التى تعمل على المستوى القاعدى، توفر على إدارتها عدد كبير من النشطاء الشباب الذين أتقنوا الادارة الانتخابية أثناء دراستهم بالجامعات وفى النقابات المهنية، وفى سياق العمل السياسى الإسلاموى ذاته، وتوجت باتاحة موارد مالية هائلة، بينما لم تتمتع القوى التقدمية والديموقراطية التى حركت المخاض السياسى بمواجهات كبرى مع الدولة البوليسية بأى من هذه الموارد. وبالتالى مثل التصويت للإخوان المسلمين الطريقة المؤكدة للاحتجاج على النظام السياسى وممارساته. وبوجه عام

يمكن القول بأن انتخابات عام ٢٠٠٥ شهدت بالفعل لأول مرة تصويتا سياسيا بالرغم من أنها لم تكن انتخابات سياسية بالمعنى الكامل والصحيح للكلمة.

ويحتاج الأمر فى الواقع إلى مزيد من تحليل التصويت الكبير الذى ذهب للإخوان المسلمين. وهنا نجد نظريتين واسعتين. النظرية الأولى تقول بأن الاخوان المسلمين قد حصلوا فى الواقع على تصويت احتجاجى، بمعنى أنهم هم الطرف الذى أفاد من التصويت سلبا ضد الدولة البوليسية، وأن هذا التصويت قد عكس أساسا المخاض السياسى الذى عاشته البلاد خلال العام. غير أن هذا التفسير يواجه بعض الصعوبات الكبيرة. فقد نفهم التصويت ضد العناصر الحكومية والفاسدة باعتباره تصويتا احتجاجيا، ولكن هذا الفهم لا ينطبق إطلاقا على الحالات التى نجح فيها الإخوان فى إسقاط المرشحين التقدميين والديموقراطيين فى الانتخابات. ويدل هذا الاقتدار الانتخابى على حقيقة أن غالبية الأصوات التى حصل عليها الإخوان كانت ثمرة عملية طويلة لتنمية الولاء، والمشايعة الحركية، ومن ثم ثمرة تصويت إيجابى لصالح الحركة التى قامت بالانزراع فى المجتمع على المستويات القاعدية والعمل المخطط والشاق والمقتدر.

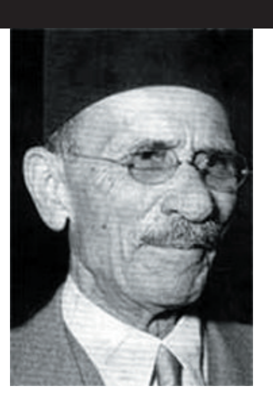
على ضوء هذا التحليل الأخير، يمكن القول بأن الانتخابات العامة فى مصر عكست فى الحقيقة المخاض السياسى فى مصر وأن فى الحدود التى ترسمت عن الحضور الحقيقى على المستوى القاعدى لمختلف القوى. ومع ذلك فإن فوز الإخوان المسلمين بعدد كبير نسبيا من المقاعد لم يمثل سوى ترجمة جزئية للغاية لحالة المخاض السياسى خلال عام ٢٠٠٥. فأولا لا تكاد الأصوات التى ذهبت للإخوان المسلمين تتلامس مع القضايا الدستورية والسياسية المحددة التى حملها هذا المخاض الاصلاحى. فقد طرح الإخوان شعارا لا علاقة له بالسياسة وهو "الاسلام هو الحل ". ورغم أنهم كتبوا ونشروا على نطاق محدود برنامجا سياسيا، فإنهم لم يناقشوه مع جماهيرهم، بل كان المحك الحقيقى للتصويت هو جاذبية الشعار الدينى بذاته. ومن ناحية ثانية فإن نسبة الأصوات التى حصل عليها الإخوان المسلمون لا تمثل غير نسبة ضئيلة من المجتمع. بل أن نسبة من ذهبوا للتصويت اصلا لا تزيد عن ٢٣٪ من جملة من الهيئة الناخبة، وهؤلاء الأخيرون لا يزيدون كثيرا عن نسبة الثلثين ممن هم فى سن التصويت. ويعنى ذلك أن الانتخابات لم تجتذب سوى أقل كثيرا من خمس المجتمع، وأن حيزا اجتماعيا واسعا لم يأبه بالعملية السياسية أو بالانتخابات على الاطلاق. ويعكس هذا الواقع حالة الاستلاب السياسى، أو العيش خارج الفضاء العام كلية.

لم يتمكن المخاض السياسى والنضال الشاق والبطولى الذى خاضته القوى الديموقراطية والتقدمية من إنهاء أو تحرير المصريين من هذا الاستلاب السياسى الطويل، ودعوتهم لاستعادة مواطنيتهم. ولا شك أن التقاليد الانتخابية التسلطية هى المسئول الأول عن هذه الظاهرة. ومع ذلك- وهذه هى المفارقة الأهم والتى تحتاج إلى حلول مبدعة- فإنه لن يكون تحرير بلادنا من الدولة البوليسية والانتهاكات الرهيبة لحقوق الانسان والمواطن إلا عن طريق الانتخابات. فماذا يمكن أن تكون تلك الحلول المبدعة؟

إن الحديث عن حلول مبدعة لا يعنى إطلاقا حلولاً انقلابية، أو حلولاً تأتى من قريحة عبقرية فردية، وإنما يعنى البحث عن طرق مبدعة أو غير تقليدية لإنهاء الاستلاب السياسى فى البلاد. وقد حاول النشطاء الديموقراطيون حفز العقل السياسى فى بلادنا، وتنشيط الحياة السياسية بشكل عام بما يساعد على إعادة دخول المصريين إلى الفضاء العام. ولكن هذه المهمة لا يمكن أن تكتمل بمجرد الانتظام فى التظاهر السياسى أو بإنتاج برامج وأفكار تعيد شحن المصريين الذين فقدوا الالهام والحماس كلية تقريبا للعملية السياسية وللفضاء العام. فسوف يحتاج الأمر إلى فترة طويلة من النضال المنظم والمقتدر للوصول إلى الغالبية الكبرى من المصريين وخاصة هؤلاء الذين يناضل الديموقراطيون والنشطاء الحقوقيون من أجل إنقاذهم من الانتهاكات الفظيعة لحقوق الانسان والمواطن.

ولكن العامل الأهم من الوقت والانتظام فى النضال وتحسين القدرة التواصلية للمناضلين الديموقراطيين والنشطاء الحقوقيين والمدنيين هو إنتاج مفهوم جديد وديموقراطى فعلا للانتخابات العامة، وهذا هو ما يجب أن نفكر فيه معا بقدر من الخيال والشجاعة والتماسك المبدئى أيضا.

د. محمد السيد سعيد



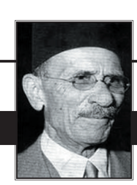
أحمد لطفي السيد .. المفكر موقف

د. محمد أبو الغار *

ولد لطفي السيد في ١٥ يناير ١٨٧٢ في قرية برقين مركز السنبلاوين، بمديرية الدقهلية. وكان والده باشا من كبار ملاك الأراضي. وتعلم في كتاب القرية وحفظ القرآن في أول ستة أعوام دراسية، ثم انتقل إلى مدرسة المنصورة الابتدائية بالقسم الداخلي وحصل على البكالوريا (الثانوية العامة) من مدرسة الخديوية بالقاهرة في عام ١٨٨٩. ثم انتقل إلى مدرسة الحقوق بعد ذلك. ويقول لطفي السيد في مذكراته أنه قرأ أصل الأنواع لداروين ترجمة شبلي شميل وحفظ المعلقات وهو طالب في الثانوي. وبدأ الكتابة في الصحف وهو في الحقوق وزامل عبد العزيز فهمي واسماعيل صدقي. وتعرف في هذه الأثناء على محمد عبده، وفي أجازة الصيف ذهب إلى استامبول ليتتلمذ على يد جمال الدين الأفغاني ومكث معه أجازة الصيف. وبعد تخرجه عمل بالنيابة العامة. وفي هذه الأثناء اشترك مع عبد العزيز فهمي وآخرين في تكوين جمعية سرية لتحرير مصر، وأقنعه مصطفى كامل بالاشتراك معه في الحزب الوطني بعلم الخديوي عباس. وطلب منه الخديوي الذهاب إلى جنيف لاكتساب الجنسية السويسرية حتى يمكن أن يؤسس جريدة تحارب الانجليز. وهناك قابل محمد عبده وسعد زغلول ومحمد فريد، وعندما عاد من سويسرا قدم تقريرا بأن مصر لا يمكن أن تتحرر إلا بالمصريين واستقال من النيابة لخلافه مع النائب العام.

وقام بإنشاء صحيفة مصرية حرة تنطق بلسان مصر دون أن يكون لها ميل إلى تركيا، وسماها

* أستاذ بكلية الطب – جامعة القاهرة– وناشط بحركة ٩ مارس.



الجريدة. وكتب لطفي السيد في افتتاحية الجريدة أنها صحيفة مصرية شعارها الاعتدال الصريح ومرامها إرشاد الأمة المصرية إلى أسباب الرقي الصحيح والحض على الأخذ بيدها وإخلاص النصح لخدمة الأمة، ثم قال لا يكون من أهل الوطن الواحد أمة إلا إذا ضاقت الفروق بين أفرادها واتسعت دائرة المشابهات بينهم والتشابه في الرأي بين الأفراد يسمونه الرأي العام. وقد عبر لطفي السيد منذ شبابه عن موقفه الشديد الاعتدال والذي اعتبره الكثيرون موقفا لينا وغير كافٍ في مواجهة الانجليز. وقد كتب كثيرا عن اللورد كرومر ومدح خطته الاقتصادية والتي أدت إلى تحسين حالة الفلاح المصري ولكنه انتقد سياسته تجاه المصريين وكبت حريتهم وانتقد بشدة سياستهم التعليمية.

وقد قام لطفي السيد في عام ١٩٠٧ بالرد على تقرير اللورد كرومر الذي كتبه بعد أن غادر مصر نهائيا. وكان واضحا في رفضه لمشروع الجامعة الاسلامية التي توحد المسلمين من أقطار مختلفة وكان يعتبر نفسه مصريا يدين بالاسلام وكان لا يعتقد أن هناك دوراً سياسياً للإسلام.

وبعد تأسيس الجريدة ببضعة أشهر تألف حزب الأمة الذي كان حزبا يمينيا من كبار الملاك يطالب بالاستقلال التام وبدستور ومجلس نيابي. وقد فشل لطفي السيد في أول انتخابات خاضها في مجلس الشورى عام ١٩٠٨ ويقول في مذكراته إن الذي أسقطه هو دعوته إلى الديمقراطية التي كانت تأول بأن فيها خروجاً عن الإسلام، ولكن نجح في عام ١٩١١.

وكان اهتمامه بالتعليم كبيراً فكتب تقريراً عن حالة التعليم في مديرية الدقهلية.

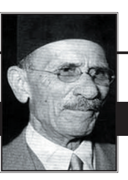
وكان لطفي السيد أول من أثار حملة ضد تمديد امتياز قناة السويس في عام ١٩٠٩ وصمم على عرض المشروع على مجلس الشورى الذي رفضه. وكان كذلك أول من طالب بدستور لمصر ووضع حزب الأمة مشروعا يوقعه الأهالي في عام ١٩١٠.

وفي حديثه عن عرابي يقول إن الدستور المصري من صناعة عرابي وبسبب شجاعته وجسارته وينتقد عرابي بأنه خرج على خديوي هادئ من غير مصلحة عامة للأمة وفي عدم تقديره حالة أمته من القوة والضعف تقديراً صحيحاً.

وفي سنة ١٩١٢ دعى لطفي السيد إلى تأسيس أول نقابة للصحفيين وفي عام ١٩١٦ أصبح سكرتيرا للمجمع اللغوي للغة العربية الأول الذي لم يستمر طويلا، ثم أصبح رئيسا لدار الكتب وترجم أهم خمسة كتب لأرسطو.

وقد عين مديرا لجامعة فؤاد الأول منذ افتتاحها. وفي عام ١٩٣٢ استقال بسبب قرار الوزير بنقل طه حسين عميد الآداب إلى وزارة المعارف. وعاد إلى الجامعة في عام ١٩٣٥ بعد أن اشترط تغيير القانون وألغى حق الوزير في نقل الأساتذة خارج الجامعة.

في بداية هذا القرن كانت هناك حركة وطنية ضد الانجليز شعارها الجامعة الإسلامية وهي متعاطفة مع الدولة العثمانية، وكان مصطفى كامل زعيما روحيا لهذه المجموعة التي ساعد على نشر مبادئها جمال الدين الأفغاني أثناء إقامته في مصر. واستمر في ذلك بعد أن انتقل إلى استانبول للإقامة. وكان



لهذا التيار شعبية ضخمة بين كل طبقات الشعب وخاصة الطبقة المتوسطة وكانت الصحيفة المعبرة عن هذا التيار هي اللواء التي رأس تحريرها مصطفى كامل وكان مطلبها أيضا الجلاء الفوري عن مصر ولا تفاوض مع الانجليز.

بعد فشل ثورة عرابي كان هناك تيار وطني آخر على الجانب الآخر ضد الانجليز، وقد توصلت هذه المجموعة إلى قناعة بأن تعليم وتثقيف المصريين هوالأكثر أهمية من الضغط على الانجليز لاستقلال مصر لأن هذا هو الذي يؤدي في النهاية إلى التقدم الذي يصحبه الاستقلال. وكانت قيادة هذه المجموعة من كبار مثقفي مصر ذوي العلاقة الوثيقة بالثقافة العالمية. وكانت هذه المجموعة معظمها من كبار ملاك الأراضي من المصريين الذين لم يؤمنوا أبداً بالأفكار الاشتراكية، وكانت صحيفة "الجريدة "هي التي تعبر عن آراء هذه المجموعة ويرأس تحريرها لطفي السيد. وبتغير الظروف العالمية والمحلية كانت هذه المجموعة تعتبر رجعية عند الكثيرين من المفكرين والكتاب وخاصة من اليساريين، ولكن لطفي السيد بقيادته المستنيرة للجامعة المصرية وبترجماته العظيمة وبفكره المستنير الحر تخطى هذه المشكلة ولم يعتبره المفكرون رجعياً لكونه كان إصلاحياً عظيماً.

وحقيقة الأمر أن تقدم الأمم اعتمد دائما على كلا الجناحين، الجناح الثوري الذي قاوم الاحتلال أوالإقطاع أوالاستبداد وجعل حياته جحيما وحقق التغيير في المجتمع، وأيضا الجناح المستنير المفكر المؤسس للجامعة والقائد للترجمة ونقل الفكر والارتفاع بمستوى المتعلمين والمثقفين. وأعتقد أن كلا الجناحين قد لعب دورا هاما في الثورات والتغييرات الكبرى في أوروبا.

وكان تهميش الجناح المستنير المفكر في مصر واستبداله بأهل الثقة من الضباط محدودي الثقافة له أثر كبير في عدم تحقيق أهداف الثورة المصرية الذي كان في إمكانها الوصول إلى غايات كبيرة إذا استعانت بهذه المجموعة، ولكن المشكلة كانت أنه لا يمكن الاستعانة بهؤلاء بدون تطبيق الديمقراطية وهو ما عجزت الثورة عن استيعابه. وكانت من ضمن مطالبهم حرية الصحافة والمطالبة بدستور حديث، وكان لطفي السيد أول من تكلم من السياسيين في مصر عن القومية المصرية وشعار مصر للمصريين.

وبالرغم من أهمية هذه المجموعة والتي كان من قادتها لطفي السيد إلا أن تواجدها في الشارع كان ضعيفا لأن مصطفى كامل وحزبه الأكثر راديكالية كانت له شعبية طاغية، واستمر الأمر بنفس الطريقة بعد ثورة ١٩١٩ حين تكون حزب الوفد الراديكالي الشعبي بقيادة سعد زغلول ذي الكاريزما الطاغية وانضم لطفي السيد إلى حزب الأحرار الدستوريين الذي احتوى عائلة عبد الرازق وعبد العزيز فهمي ومحمد حسين هيكل وغيرهم من كبار المثقفين الموسوعيين وهم الذين ضموا طه حسين لسنوات طويلة في الحزب قبل أن ينتقل إلى الوفد حزب الشعب.

مما لا شك فيه أنه خلال سنوات الغليان الشعبي قبل الثورة لم يكن لطفي السيد زعيما هاما وبعد الثورة كانت كل الكتابات تتهم حزب الأمة (الذي أصبح حزب الأحرار الدستوريين بعد ذلك)



بالرجعية وأنه حزب كبار الملاك، وهذا الحزب لم يكن رجعيا في أفكاره، بل كان تقدميا للغاية بالنسبة لحرية الإنسان وكان ناقلا هاما للثقافة والأفكار الغربية وهوما حمل لواءه لطفي السيد. ولكنه كان يؤمن بالحرية الاقتصادية التي تدعم المنافسة الحرة وتقليل دور الدولة في النشاط الاقتصادي. ومع المد اليساري والماركسي في نهاية الحرب العالمية الثانية لم تكن أفكار لطفي السيد لها شعبية بين الحكام أو الشعب، ولكن الكثيرين بعد أن دار الزمن دورته، أصبحوا يقدرون أفكار لطفي السيد السياسية. وفي جميع الأحوال لم يختلف اثنان على دوره الفكري والثقافي ورفع شأن الجامعة المصرية.

وفي النهاية كان لطفي السيد مثقفا كبيرا ودارسا للثقافتين الإسلامية واليونانية ويعتمد في الكتابة على التحليل والتوثيق والعناية بالعقل وكانت "الحرية للجميع "هي نبراسه وهدفه في دعوته للشعب المصري. وكانت هذه الحرية تتضمن في تقديره حرية التعبير وحرية الاجتماع والحرية السياسية وكانت قيادته للجامعة المصرية والتأكيد على استقلالها وحريتها عاملا هاما في ارتفاع شأن الجامعة ومستواها العلمي مقارنة بجامعات العالم في ذلك الوقت.



ثلاث قراءات فى إشكالية الإسلام والدولة
(حقوقية-فلسفية-سياسية)

- د. عبد اللّه النعيم
- د. علي مبروك
- د. ناثان براون/د. عمرو حمزاوي/د. مارينا أواتوي

الإسلام والدولة والسياسة... جدلية الفصل والوصل

د. عبد الله النعيم *

أسعى في بحثي القصير هذا إلى مناقشة موضوع هام، هو العلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة في السياق الراهن للمجتمعات الإسلامية. والفكرة الأساسية التي سوف أطرحها في هذا الصدد يمكن تلخيصها في نقطتين؛ تفيد الأولى أن الإسلام والدولة يتعين فصلهما مؤسسيا. وقبل أن أستطرد في تحليل تلك النقطة سأتوقف لكي أشدد على السمة التي أضفيتها على هذا الفصل، وأعني بها سمة المؤسسية. هذا الفصل بين الإسلام والدولة ضروري إذا أردنا أن نضمن لتلك المجتمعات، أن تصبح مسلمة انطلاقاً من قناعتها الذاتية وليس انسياقا وراء إرادة الدولة القهرية. كما أن هذا الفصل لا وجه للتشكيك في صحته وشرعيته. ذلك أننا لو نظرنا إلى المطلب المضاد أو النقيض له، أي هدف تحقيق دولة إسلامية تقوم بتطبيق الشرعية الإسلامية بوصفها قانونا وضعيا، سنجده لا يتمتع بالتماسك المنطقي من جهة أولى وليست له سابقة تاريخية من جهة ثانية وغير عملي واقعياً من جهة ثالثة وأخيرة. وبكلمات أخرى: تطبيق الشريعة الإسلامية من خلال سلطة الدولة القهرية غير مرغوب فيه كما لا يمكن تحقيقه.

وفي تقديري أن الدولة العلمانية تمثل هدفاً جديراً بالسعي إليه وقابلا للتحقيق أيضاً. وإذا كان هناك بعض المسلمين يؤكدون على وجود نموذج للدولة الإسلامية، فإن هذا لا يعنى صحة هذا الادعاء أو شرعيته.

* أستاذ القانون بجامعة إيموري– أتلانتا– أمريكا (السودان).

وتفيد النقطة الثانية في أطروحتي أن الفصل بين الإسلام والدولة لا يعني الفصل بين الإسلام والسياسة. وهو ما يعنى أن الإسلام والدولة منفصلان ويتعين أن يظلا منفصلين، إلا أن الإسلام والسياسة لا يمكن لهما أن يفصلا كما لا يتعين أن ينفصلا: وهنا أضيف إني أميز بين الإسلام وبين الدولة والسياسة، من أجل تسهيل عملية تنظيم العلاقة بين الإسلام والدولة من خلال السياسة، عبر إخضاع تلك العلاقة للضمانات الدستورية والقانونية.

وفيما يتعلق بالمصطلحات التي تستخدم عادة في تناول هذا الموضوع، أفضل استخدام مصطلح "الشريعة "بدلاً من مصطلح "القانون الإسلامي "؛ ذلك أن مصطلح القانون الإسلامي ترجمة غير دقيقة من جهة، كما أن استخدام مصطلح الشريعة من شأنه أن يساعد على التشديد على أن الحديث يدور حول الشريعة كما يقبلها عامة المسلمين. فيما يتعلق بالنقطة الأولى: تشير الشريعة عامة إلى مجمل النظام المعياري الإسلامي، والذي تشمل مكوناته العقائد والعبادات والمبادئ الأخلاقية وأحكام المعاملات. وسوف أشرح في موضع آخر من هذا البحث كيف أن مبادئ الشريعة تشهد تحولاً في طبيعتها الجوهرية، عندما يجري تقنينها بوصفها أحكاماً وضعية تقرها سلطة الدولة، الأمر الذي ينتج عنه فقدانها لخصائصها بوصفها شريعة. وفيما يتعلق بالنقطة الثانية: هناك ميل في إطار المناقشات الجارية بين المسلمين حول قضايا الدين والشريعة، للنظر إلى الشريعة بوصفها نسقا معياريا إلهياً وخالداً يقوم على القرآن والسنة، وفي المقابل ينظر إلى الفقه على أنه محض تفسير إنساني لتلك النصوص المقدسة وبالتالي يتعين أن يظل مفتوحاً أمام التغيير والإصلاح. وسوف أشرح بإيجاز في موضع آخر في هذا البحث، كيف أنه لا يبدو لي هذا التمييز ملائما من واقع أن فهم الشريعة ثم ممارستها أو تطبيقها عمليا من جانب البشر في إطار واقعهم الاجتماعي، أو بكلمات أخرى: أي فهم إنساني للشريعة، لا يمكن له سوى أن يكون نتاجاً للتفسير الإنساني. وهو ما يعنى أن النقاش الذي أجريه عبر هذه الصفحات موضوعه الشريعة من خلال الفهم الإنساني المتصل بالخبرة الإنسانية، وليس الفقه الإسلامي.

ينطلق الطرح الذي أقدمه هنا من مقدمة نظرية مضمونها، أن الشريعة وبطبيعتها دائماً لا يمكن للمؤمنين بها أن يتبعوا تعاليمها إلا من خلال حريتهم الفردية، وأن مبادئ الشريعة تفقد سلطتها Authority الدينية وقيمتها الدينية عندما يجري فرضها من قبل الدولة.

ومن خلال هذا المنظور الديني والمتعلق بطبيعة الشريعة ذاتها، يتعين رفض تولي الدولة ممارسة السلطة باسم الإسلام، أو بكلمات أخرى: أن تزعم لنفسها سلطة إسلامية. فلو أننا حللنا وظائف الدولة في وجودها الواقعي، بما في ذلك وظيفة التحكيم بين مطالب المؤسسات الدينية والعلمانية المتنافسة، سنجدها في جوهرها وظائف ذات طبيعة علمانية تقوم بها مؤسسة سياسية يتعين ألا نسمح لها بأن تدعي لنفسها سلطة دينية. ذلك أنه مهما كانت طبيعة المعايير والآليات التي تفرضها مؤسسات الدولة وأجهزتها من أجل تنظيم عملية صنع السياسة الرسمية والتشريع، فإن تلك العمليات تظل في النهاية

بين أيدي البشر الذين يتحكمون في تلك المؤسسات ويديرون العمليات المتصلة بها وهو ما يعني أنها تظل متأثرة بالتقدير والحكم الإنسانيين، وبالتالي يصبح من الخطأ أن ننظر إلى تلك المؤسسات ومن خلفها الدولة بالضرورة بوصفها ذات طبيعة دينية. وهذا هو ذات ما أشير إليه بوصفه الفصل بين الإسلام والدولة. هذا من جهة، ومن جهة ثانية من المؤكد أن المعتقدات الدينية للمسلمين سواء بوصفهم مواطنين أو بوصفهم مسئولي دولة، تؤثر على أعمالهم وسلوكهم السياسي. وهو ما أشير إليه بوصفه الصلة أو الارتباط بين الإسلام والسياسة.

تمثل الدولة شبكة مركبة من الأجهزة والمؤسسات والعمليات التي يفترض فيها أن تقوم بتنفيذ السياسات المتبناة من خلال العملية السياسية داخل أي مجتمع. وتعنى الدولة استمرارية مؤسسات مثل الجهاز القضائي والهيئات الإدارية، بوصفها مؤسسات مميزة عن الحكومة أو النظام القائم بوصفهما نتاجاً للسياسات الجارية(١) وهو ما يترتب عليه ضرورة أن تصبح الدولة هي الجزء الأكثر استقراراً وترويا في عملية الحكم الذاتي، بينما تظل السياسة بحكم طبيعتها هي العملية الدنياميكية المختصة بصنع الخيارات بين التوجهات السياسية المتنافسة. ولكي تقوم الدولة بتلك الوظيفة وغيرها من الوظائف يتعين أن تمتلك ما اصطلح على تسميته باحتكار الاستخدام الشرعي للعنف، أي القدرة على فرض إرادتها على كل أهالي المناطق الخاضعة لها. هذه القوة القهرية للدولة التي أصبحت الآن بالمقارنة بواقع الدول عبر التاريخ الإنساني أكثر اتساعاً وأعمق تغلغلا، سوف تعجز عن أداء المهام المنوطة بها إذا مارست وظائفها بأسلوب اعتباطي أو من أجل تحقيق أهداف فاسدة أو غير شرعية. ومن هنا تظهر لنا أسباب الضرورة القصوى للحفاظ على حياد الدولة بقدر ما يسمح لنا بذلك الواقع الإنساني، وهو الأمر الذي يتطلب يقظة دائمة من جانب عامة المواطنين الذين يعملون من خلال شبكة واسعة ومتنوعة من الاستراتيجيات والآليات السياسية والقانونية.(٢)

يفيد منطق التحليل السابق أن التمييز بين الدولة والسياسة يفترض وجود تفاعل مستمر بين أجهزة ومؤسسات الدولة من جهة، والقوي السياسية والاجتماعية النشطة والمؤثرة ورؤاها المتنافسة للمصلحة العامة من جهة أخرى. هذا التمييز يقوم على الوعي العميق بمخاطر سوء استخدام أو فساد السلطات القهرية للدولة. الدولة لا يجب أن تكون نوعا من الانعكاس الكامل للسياسات اليومية، لأنها يجب أن تكون قادرة على التوسط والتحكيم بين الرؤى والمقترحات السياسية المتنافسة، الأمر الذي يتطلب فيها أن تظل في حالة استقلال نسبي عن القوى السياسية المتعددة النشطة داخل المجال المدني. إلا أن هذا الاستقلال لا يمكن أن يتحقق بالكامل، من واقع الطبيعة السياسية للدولة التي لا تتاح لها إمكانية الاستقلال الذاتي الكامل عن إرادة الحكام الذين يتولون أمر مؤسساتها ويتحكمون فيها. وتلك الحقيقة تحتم النضال من أجل تحقيق درجة من الفصل بين الدولة والسياسة، من أجل أن تظل تلك الفئات المظلومة، الفئات الحاكمة قادرة على اللجوء إلى أجهزة الدولة ومؤسساتها سعيا نحو حمايتها ضد تعديات رجال الدولة ذاتها وإساءة استخدامهم لسلطاتهم.

ويمكن لنا أن نوضح مدى ضرورة تلك الحاجة من خلال مراجعة خبرات الدولة التي عرفت حكم الحزب الواحد الذي مارس سيطرة كاملة على الدولة، من أول ألمانيا النازية مروراً بالاتحاد السوفيتي وحتى العديد من الدول الأفريقية والغربية خلال العقود الأخيرة من القرن العشرين. في مصر وسوريا والعراق على السواء، وبمعزل عن التفاصيل المحددة لخصوصيات حكم الحزب الواحد في كل بلد منها، سنجد أن الدولة كانت قد أصبحت الوكيل المباشر للحزب الذي كان الذراع السياسي للدولة. وفي ظل أوضاع مثل تلك الأوضاع وقع المواطنون فريسة بين الدولة والحزب، ودونما ملجأ قانوني أو إداري لهم من جانب الدولة، أو دونما إمكانية ممارسة المعارضة السياسية الشرعية خارج نطاق سيطرة الدولة. والخلاصة أن الفشل في الالتزام بالتمييز بين الدولة والسياسة يقود إلى التقويض الحاد لسلام المجتمع واستقراره وتطوره الصحي. فالفئات التي وجدت نفسها محرومة من خدمات ومن حمايتها وانتزع منها حقها في المشاركة الفعالة في الحياة السياسية، سوف تلجأ إلى السلبية والانسحاب من التعاون مع الدولة أو تتجه إلى ممارسة المقاومة العنيفة طالما أنها لم تجد أمامها مخارج أقل دماراً من أزمتها وهو ما يعنى أن تلك الجماعات السياسية التي يطلق عليها عامة مصطلح الإسلاميين ينبغي أن يسمح لها بالعمل السياسي الحزبي العلني والقانوني، وإلا فإنها سوف تلجأ إلى ممارسة العنف السياسي في سعيها للسيطرة على الدولة، أو الانقلاب العسكري أو أي وسائل أخرى غير دستورية.

هذه الموازنة الضرورية بين المطالب المتنافسة والعلاقات المتوترة يمكن التوصل إليها، عبر توسط مبادئ وآليات الدستورية وحكم القانون وحماية الحقوق المتساوية لكل المواطنين. إلا أن تلك المبادئ والآليات لن تحقق الهدف المنشود منها، دونما المساهمة الفعالة والمصممة لكل المواطنين، وهو أمر ليس من المرجح حدوثه لأن تلك المبادئ والمؤسسات لا تتسق مع معتقداتهم الدينية أو معاييرهم الثقافية التي تؤثر بالضرورة على سلوكهم السياسي. وعلى سبيل المثال تفترض مبادئ السيادة الشعبية والحكم الديمقراطي مسبقاً، أن المواطنين لديهم درجة كافية من الدافع والتصميم من أجل المشاركة في كل الجوانب المتصلة بعملية الحكم الذاتي، بما في ذلك المشاركة في العمل السياسي المنظم الهادف إلى جعل حكومتهم قابلة للحساب ومستجيبة لرغباتهم وانتقاداتهم.

وأعتقد أن وجود الدافع والتصميم لابد له أن يتأثر جزئياً بالمعتقدات الدينية والثقافية التي تساهم في تكييف أفعال المواطنين. وبكلمات أخرى من الضروري بالنسبة للمتدينين أن يجدوا للحكم الدستوري التبرير الديني وحقوق الإنسان بوصفهما الإطار الضروري لتنظيم الدور العام للدين.

إن التحليل الذي أتبناه هنا ينطبق فيما أتصور على أي دين، إلا أني في بحثي هذا سوف أركز فقط على الإسلام والمجتمعات الإسلامية، انطلاقاً من رغبتي في المساهمة في توضيح تلك القضايا التي يدور الآن حولها جدل واسع داخل المجتمعات الإسلامية.

وأعتقد أن التحدي الذي تواجهه تلك المجتمعات هو تحدي الفصل بين الإسلام والدولة، رغم

الارتباط الموجود بين الإسلام والسياسة. وما أسعي إلى طرحه وإثبات صحته هنا، هو التأكيد على أن الفصل بين الإسلام والدولة يمثل ضرورة لوجود دور إيجابي ملائم ومستنير للشريعة في حياة المسلمين والمجتمعات الإسلامية. وهذا الرأي يمكنني أيضاً أن أسميه: الحياد الديني للدولة، حيث لا تقوم الدولة ومؤسساتها بمحاباة ومعاداة عقيدة أو مبادئ دينية ما. هذا الحياد ضروري من أجل ضمان حرية الأفراد في تبني أو رفض أو تعديل أي رؤية للعقيدة والمبادئ الدينية. وهو ما يعنى أن تشديدي هنا على ضرورة الفصل بين الإسلام والدولة، يستهدف تحقيق غاية الشريعة في حياة المسلمين وليس نفي دورها المركزي في حياتهم.

وعلى الرغم من أن الموقف الذي أتبناه هنا يماثل الحجة التي تطرح دفاعاً عن العلمانية في المجتمعات الغربية، فإنه يختلف في كونه لا يقر الفصل بين الإسلام والسياسة.

إن الجمع بين الفصل بين الإسلام والدولة والوصل بين الإسلام والسياسة، سوف يسمح لنا بتطبيق المبادئ الإسلامية في السياسة الرسمية والتشريع، ولكن من خلال إخضاع هذا التطبيق لضمانات الدستورية وحقوق الإنسان. والتناول الذي أقترحه هنا يدعو إلى التوسط المتأني والاستراتيجي للتوتر المصاحب للفصل بين الإسلام والدولة (الدولة كشئ مميز عن الحكومة القائمة بأمر السياسة اليومية للمجتمع)، علاوة على تنظيم الصلة بين الإسلام والسياسة، بدلا من محاولة فرض حل باتر لهذا التوتر بطريقة أو بأخرى. وعلى الرغم من هذا الاختلاف الهام، فإن أطروحتي يمكن أن تواجه مقاومة من جانب بعض المسلمين من واقع ارتباطها بالإدراكات السلبية السائدة داخل قطاعات من المجتمعات الإسلامية بوصفها مفهوماً غربياً بحتاً.

هذا الإدراك السلبي العام للعلمانية بين المسلمين، لا يميز بين فصل الإسلام عن الدولة وارتباط الإسلام بالسياسة. ويؤدي الفشل في إدراك هذا التمييز، إلى التعامل مع فكرة الفصل بين الإسلام والدولة بوصفها فكرة تعني الإبعاد الكامل للإسلام من المجال السياسي العام إلى المجال الإنساني الخاص. وإذا كنت لا أتفق مع هذا الفهم ولا أدعو إليه هنا، ما الذي يدعوني إلى استخدام مصطلح العلمانية بالمضامين السلبية التي يحملها معه، والتي من شأنها أن تشوش موقفي؟ لقد فضلت الاستمرار في استخدام هذا المصطلح، مع القيام في نفس الوقت بتوضيح ما الذي أعنيه باستخدامه، ليس فقط من واقع قيمته في التحليل المقارن، ولكن أيضاً من أجل المساهمة في إعادة الاعتبار لمبدأ العلمانية بين المسلمين والتأكيد على أهميته وضرورته.

إن سياق التفاوض المستمر للعلاقة بين الإسلام والدولة والسياسة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، قد تشكل تحت تأثير التحولات العميقة للبنى والمؤسسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي يعيش المسلمون في إطارها ويرتبطون بالمجتمعات الأخرى، الناجمة عن تأثيرات الاستعمار الأوروبي والتغلغل الرأسمالي العالمي. كما أن ذات السياق قد تشكل أيضاً بفعل الأوضاع السياسية والاجتماعية لكل مجتمع، ومن ضمنها التغيرات الداخلية المستلهمة من الخارج والتي ترتب عليها،

استمرار تلك المجتمعات في فترة ما بعد الاستقلال في اتباع الأشكال الغربية في مجالات مؤسسات الدولة والتعليم والتنظيم الاجتماعي، علاوة على التنظيمات الاقتصادية والقانونية والإدارية. وكل المجتمعات الإسلامية الراهنة لا تعيش فقط في إطار دول إقليمية مندمجة كليا في النظم السياسية والأمنية والاقتصادية العالمية التي تفرض عليها علاقات اعتماد متبادل مع بقية دول العالم وتعرضها لتأثيرات ثقافية متعددة المصادر، ولكنها أيضا استمرت إرادياً في المساهمة في تلك العمليات بعد تحقيق استقلالها السياسي. وهذه الحقائق تفرض ضمانات موازية لها، وهي العلمانية والدستورية وحماية حقوق الإنسان.

الدولة الإسلامية: وهم خطير

يشكل وجود دولة إسلامية مزعومة تتولى أمر التشريع الوضعي للشريعة الإسلامية نوعاً من النفي لإمكانية تحقق الرؤية الإسلامية للحياة، وليس تحقيقاً لتلك الرؤية. وبعبارة أخرى: هذه الجهود الرامية إلى تحقيق الدولة الإسلامية ليس فقط محكوم عليها بالفشل المصحوب بتكاليف إنسانية ومادية رهيبة، ولكنها أيضاً تقود إلى عكس ما تسعى إليه أو ما هو مفترض فيها. وإذا كان لنا أن نتحدث على نحو من الأنحاء عن تفويض فيما يتعلق بعلاقة الإسلام بالدولة، فإننا يجب أن نعارض تماماً وهم إمكانية وجود دولة إسلامية والأخطار المصاحبة لفكرة فرض الشريعة الإسلامية بواسطة الدولة. وأعتقد أن المسلمين في كل مكان يتعين عليهم أن يرفضوا رفضاً صريحاً فكرة فرض الشريعة الإسلامية كقانون وضعي لأي دولة، إذا أرادوا لأنفسهم أن يعبروا بحرية عن هويتهم الدينية ويمارسون المثل العليا لإيمانهم الديني في إطار الإدارة اليومية لدولتهم ومؤسساتها بما في ذلك إدارة العدالة.

إن العمل من أجل دحض هذا الوهم الخطير، أي وهم إمكانية وجود دولة إسلامية تقوم بتطبيق قهري لمبادئ الشريعة الإسلامية، يمثل مهمة ضرورية إذا أردنا للمسلمين وغيرهم من مواطني الدول الإسلامية إمكانية أن يعيشوا وفقا لمعتقداتهم الدينية وغير الدينية، والأمر المثير للسخرية أن فكرة الدولة الإسلامية والتي جرى التأكيد عليها باسم حق تقرير المصير، قد ظهرت في مرحلة ما بعد الاستعمار، وتقوم على النموذج الأوروبي للدولة ورؤية شمولية للقانون والسياسة العامة بوصفهما أداتين تستخدمهما النخب الحاكمة في إطار عملية الهندسة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن الدول التي حكمت الشعوب المسلمة تاريخياً، قد سعت إلى أن تحقق لنفسها شرعية إسلامية عبر طرق وأساليب عديدة، فإنها لم تزعم أنها دول إسلامية. والواقع أن أنصار الدولة الإسلامية المزعومة المطلوب تحقيقها الآن، يسعون إلي استخدام سلطات مؤسسات الدولة كما تكونت في ظل الاستعمار الأوروبي واستمرت بعد الاستقلال، من أجل التنظيم الإكراهي للسلوك الفردي والعلاقات الاجتماعية عبر طرق محددة تختارها النخب الحاكمة. وهو أمر من الخطورة بمكان أن نحاول تطبيق مثل تلك النماذج الشمولية للدولة والتنظيم السياسي باسم الإسلام، لأن هذا سوف يجعل من مقاومة تلك

النماذج أمراً أكثر صعوبة بالمقارنة بمقاومتها في إطار دولة علمانية لا تنسب لنفسها أية شرعية دينية. وفي نفس الوقت من الواضح أن الفصل المؤسسي بين أي دين والدولة ليس أمراً سهلاً، من واقع أن الدولة سوف يتعين عليها أن تقوم بتنظيم دور الدين بوصفها الوسيط والحكم بين القوى الاجتماعية والسياسية المتنافسة كما أشرنا أعلاه.

وأود تأكيد قناعتي التامة بأن الأجيال السابقة من المسلمين قد سعت على الدوام، على اكتشاف الأحكام الشرعية التي ألزمهم الله بها لتوجيه حياتهم في شتى مناحي الحياة اليومية. لكني أيضاً مقتنع بذات القدر أن الفقه الإسلامي هو محض محاولة ذات طبيعة تأملية، من أجل فهم المعنى الدقيق للأحكام التي أنزلها الله لتنظيم حياة البشر[٣] ولهذا يبدو لي أمراً منطقياً وصحيحاً أن أفترض أن تلك الأجيال المتتالية من المسلمين، قد جاهدت بإخلاص وحمية من أجل أن ترتفع لمستوى المثل السياسية التي أرساها النبي عليه الصلاة والسلام والأجيال الأولي من المسلمين، انطلاقاً من إيمانها الذاتي بتلك المثل والتعاليم. ولا يدخل في نطاق اهتمامي هنا تقييم مدى نجاح أي جيل أو جماعة من المسلمين، سواء في اكتشاف حقيقة الأحكام أو الإرادة الإلهية بصدد أي موضوع، أو في النجاح في الالتزام بتلك المثل العليا في حياتهم الاجتماعية. فالمسألة التي أتناولها هنا هي إذا كان من الممكن بالنسبة لأي دولة، مهما كانت طبيعة تكوينها ومدي عقلانيتها، أن تقوم بفرض الشريعة من خلال التشريع الوضعي.

أعتقد أنه من المستحيل بالنسبة لأي دولة أن تفرض الشريعة بما هي عليه، كشئ مقابل للالتزام الإرادي بها من جانب المسلمين، وذلك من واقع جوهر طبيعة الشريعة ذاتها في علاقتها بطبيعة ودور الدولة في السياق الحديث. والنقاش الذي أريد إجراءه في هذا القسم من بحثي يتكون من جزئين؛ أولهما أن الشريعة كما يفهمها المسلمون عامة بوصفها طريقة الحياة التي أمر الله باتباعها، لا يمكن أن نحافظ على تلك الخاصية إذا حدث وجرى سنها بوصفها تشريعاً وضعياً. وثانيهما أن الدولة لا يمكنها أن تعمل في السياق الحديث إلا من خلال التشريع الوضعي والتبني الرسمي لسياسات عامة. بكلمات أخرى: لا تستطيع الدولة أن تقوم بفرض أي مبادئ للشريعة إلا من خلال سنها في صورة تشريع، وهو ما سوف يؤدي على الفور إلى نفي خاصيتها التي أشرنا إليها بوصفها شريعة. والأمر الذي لاشك فيه أن المجتمعات الإسلامية لها كامل الحق في ممارسة الحق في تقرير المصير فيما يتصل بهويتها الإسلامية، ويشمل ذلك فرض بعض المعايير الإسلامية من خلال الإجراءات السياسية والتشريعية والقضائية المقررة دستورياً، ولكن ليس بوصفها شريعة إلهية وغير قابلة للتغيير.

إن التأكيد على الحياد الديني للدولة لا يعني أن المبادئ الإسلامية غير ملائمة للقانون أو السياسة العامة. وأؤكد أن المسلمين في استطاعتهم، بل ومن واجبهم أن يقترحوا سياسة أو تشريع يعبر عن عقائدهم الدينية، كما هو حق غيرهم من المواطنين أن يفعلوا ذلك. إلا أني أؤكد أيضاً على ضرورة أن يفعلوا ذلك عبر توسط مفهوم العقل العام Public Reason، وليس بالاكتفاء بالتأكيد على أن تلك المقترحات تتطلبها أو تفرضها الشريعة. وحيث إن الاعتبارات المتعلقة بحجم هذا البحث لا تسمح

بمناقشة تفصيلية، لفكرة العقل العام كما طرحها وناقشها العلماء الغربيون [٤]، وكيف يمكن أن تطبق في المجتمعات الإسلامية، سوف أكتفي بتناول سريع لها. أستخدم هنا مصطلح العقل العام للإشارة إلي ضرورة وجود أسباب Reasons لتبنى سياسة معينة أو تشريع محدد متاحة ومعلنة للجميع، بالإضافة إلى ضرورة انفتاح عملية النقاش الدائرة حول تلك السياسات والتشريعات أمام المشاركة العامة لجميع المواطنين. وبكلمات أخرى يجب أن يقوم التشريع أو السياسة العامة من حيث غايته والتعليل الذي يقدم لتبرير تلك الغاية، على نوع من التعليل العقلي في إمكان المواطنين عامة أن يقبلوه أو يرفضوه، علاوة على تمكينهم من تقديم مقترحات مضادة من خلال الحوار العام، دونما الإحالة إلى العقيدة الدينية أو الإيمان الديني. وتلك الضرورة، أي العقل العام والتعليل العقلي وليس الإيمان والدافع الديني، تحتفظ بضرورتها سواء كان المسلمون في بلد ما أكثرية أم كانوا محض أقلية، من واقع أنه حتى لو كان المسلمون هم الأغلبية المسيطرة لا يصح لنا توقع اتفاقهم العام أو الدائم على السياسة أو التشريع الذي يعبر عن معتقداتهم الدينية.

وليس من الواقعية ولا هو من الحكمة أن نتوقع من البشر الالتزام التام بمتطلبات العقل العام، لأن مثل تلك الخيارات تؤثر فيها الدوافع والنوايا الإنسانية الدفينة. ومن الصعب علينا أن نعرف لماذا قام الناس بالتصويت بطريقة معينة، أو كيف يبررون أمام أنفسهم أو أمام معارفهم المقربين البرنامج السياسي الذي وقع اختيارهم عليه. ولكن الهدف يجب أن يكون هو دعم وتشجيع العقل العام والنقاش المنطقي، مع تقليل التأثير الحصري للعقائد الدينية شيئاً فشيئاً. إن مطلب العقل العام والنقاش المنطقي لا يفترض أن هؤلاء الذين يسيطرون على الدولة في استطاعتهم أن يكونوا محايدين، في أمور الحكم والقضاء. فهذا المطلب أو الشرط الأساسي ينبغي أن يكون أساس الدولة، لأن هؤلاء الذين يشغلون مؤسسات الدولة ويقومون بإدارتها، من المرجح تماماً أن يستمروا في العمل وفقاً لمعتقداتهم وأهوائهم وتبريراتهم الشخصية. ومطلب العلنية والصراحة يوفر لنا تبريرات تقوم على أسباب يمكن لعامة الناس أن تقبلها أو ترفضها، ومن شأنه أيضاً أن يوفر مع مرور الوقت إجماعاً أكثر اتساعا بين الأهالي عامة، يتخطى نطاق المعتقدات الدينية الضيقة أو أي معتقدات خاصة لمختلف الجماعات. وحيث إن القدرة على تقديم تبريرات عامة ومناقشتها مناقشة عامة، هي بالفعل قدرة حاضرة في أغلب المجتمعات، فإن ما أطالب به وأدعو إليه هنا هو التطوير المدروس والمتصاعد لتلك العمليات والثقافة الضمنية المرتبطة بها، بدلاً من اقتراح أن ما نطالب به غائب تماماً أو من المتوقع تحققه كليا وفوراً.

والخلاصة أن القضية موضع النقاش في هذا القسم هي إذا ما كان في مقدورنا عمليا القيام بفرض الشريعة الإسلامية من خلال سلطة الدولة، كشئ مختلف عن الالتزام الإرادي بتعاليمها من جانب المسلمين النابع من اقتناعهم أو خيارهم الذاتي. ويمكننا أن نرى أهمية هذا التمييز في الاختلاف بين المنع القانوني للفائدة على القروض كجزء من السياسة الاجتماعية والاقتصادية، والامتناع الإرادي

عن دفعها أو استلامها التزاما بتحريم الشريعة للربا. وهناك مثال آخر نجده في الاختلاف بين عقود التأمين المحرمة تشريعياً تبعا لتضخم عنصر المضاربة أو الاحتمالية فيها، في مقابل الامتناع عن ممارستها تبعا لتحريم الشريعة لها من واقع كونها: عقود ضرار. وهناك طريقة أخرى لشرح تلك المسألة وهي التشديد على الفارق بين فرض المبادئ والأحكام القانونية وفقاً للمعايير الدستورية والعملية التشريعية الموجودة في بلدنا، وبغض النظر عن المصدر الأصلي لتلك المبادئ والأحكام، وفرض ذات المبادئ والأحكام لأن الشريعة تفرضها بوصفها تعبيراً عن ما قدره الله لتنظيم حياة البشر. وأعتقد أن هناك مساحة من المطالب الراهنة لفرض الشريعة من خلال التشريع الوضعي للدولة يقوم على مغالطة تاريخية، حيث إن هذا الهدف لا يتسق مع طبيعة الشريعة الإسلامية ذاتها، كما أنه من المستحيل بالنسبة للدولة في تكوينها الراهن في أي بلد من بلدان العالم أن تنجح في تحقيقه. وبكلمات أخرى: لا يمكننا تصور تلك الإمكانية على المستوى النظري، كما أنه ليس من الصحيح أن هذا النموذج قد تواجد في الماضي بحيث يمكننا المطالبة بإعادة بنائه. وبالتالي يصبح السؤال الذي يتعين طرحه هو: ما الدور الذي يتعين أن تقوم به الشريعة في مجتمع الدولة الحديثة؟.

الشريعة وقانون الدولة:

يميل المسلمون للاعتقاد أن دولة المدينة في ظل حكم النبي عليه الصلاة والسلام والتي امتدت فيما بين ٦٢٢ و ٦٣٢ ميلاديا، قد طبقت بالفعل الشريعة في حياة المجتمع. إلا أني أعتقد أن تطبيق الشريعة في تلك الحالة، لم يكن من خلال تشريع الدولة وإدارتها القابل للتطبيق في إطار المجتمع المعاصر. وبمعزل عن تلك الواقعة الاستثنائية التي سيطرت على واقع تلك الدولة، أي واقعة وجود الرسول عليه الصلاة والسلام الذي استمر في تلقي الوحي الإلهي وشرحه لجماعة المسلمين خلال تلك الفترة، وبشخصيته الاستثنائية وتأثيره الروحاني الخارق وقيادته الأخلاقية الملهمة، كانت الدولة تتكون من جماعات مرتبطة بصلات قرابة قبلية وثيقة وتسيطر عليها روح دينية عارمة وتعيش في إطار مكان محدود إلى درجة كبيرة. ويضاف إلى ذلك أن تلك الخبرة السياسية كانت تقوم على السلطة الأخلاقية للتجانس الاجتماعي، أكثر من قيامها على قوة الدولة القهرية كما هو الحال في مجتمعات أخرى، وهي الظاهرة الفريدة التي انتهت بنهاية حياة النبي صلي الله عليه وسلم، وبكلمات أخرى يمكن اعتبار خبرة دولة المدينة خبرة استثنائية، بدرجة لا تجعلها صالحة أو ملائمة لأن تصبح نموذجاً للدولة في السياق الراهن للمجتمعات الإسلامية أي سياق مرحلة ما بعد الاستعمار بما يتخللها من اعتماد متبادل وتكامل في المجالات الاقتصادية والسياسية. كما يمكن اعتبارها دولة شديدة الاختلاف، لدرجة تجعل ثمة إمكانية لمحاولة إحيائها من جديد. وأعتقد أن المطالبة بتأسيس دولة إسلامية وفقاً لهذا النموذج تتسم بدرجة خطيرة من السذاجة، إن لم نقل التلاعب بمشاعر وأفكار الآخرين.

سأنتقل هنا إلى مسألة أخرى تتعلق بطبيعة الشريعة الإسلامية. واقع الأمر أن ما أضحى يعرف

بين المسلمين بالشريعة، ليس في حقيقة أمره سوى نتاج عملية تاريخية بطيئة للغاية وتدريجية وعفوية لتفسير القرآن وجمع وتحقيق وتفسير السنة، جرت خلال القرون الثلاثة الأولى من التاريخ الإسلامي الممتدة من القرن السابع الميلادي إلى القرن التاسع [٥] هده العملية قام بها العلماء والفقهاء الذين طوروا منهجيتهم فيما يتعلق بتصنيف المصادر، واشتقاق الأحكام الخاصة من المبادئ العامة، وعمليات فكرية أخرى مماثلة. هذا الجانب المنهجي في عملهم هو الذي أضحى يعرف بعلم أصول الفقه، أي أسس أو مبادئ الفهم الإنساني للمصادر المقدسة. وكما يمكن لنا أن نتوقع كان هناك الكثير من الخلافات والمنازعات فيما بين هؤلاء العلماء الأوائل، حول معنى ودلالة الجوانب المختلفة للمصادر المقدسة التي كانوا يتعاملون معها. ومع أن هؤلاء العلماء كانوا يعملون مستقلين عن السلطات السياسية الحاكمة في زمانهم، لم يكن من الممكن أن ينعزل عملهم عن تأثير الشروط السائدة داخل مجتمعاتهم، سواء في السياقات المحلية أم في تلك السياقات الإقليمية الأكثر اتساعا. وكان للعوامل المختلفة المتصلة بتلك الشروط مساهمتها الحتمية على ظهور الخلافات بين الفقهاء، وأحياناً ساهمت في تكوين التحولات داخل آراء الفقيه الواحد كما حدث في فقه الإمام الشافعي مع انتقاله من العراق إلى مصر. وحتى بعد أن تطورت تلك الآراء الفقهية المختلفة بين العلماء، ليس فقط، وكما هو متوقع، بين علماء مختلف المذاهب، ولكن أيضاً علماء المذهب الفقهي الواحد.

والسؤال الذي أريد طرحه هنا هو: كيف يمكن أن تكون مبادئ الشريعة قد تحددت مسبقاً من قبل الذات الإلهية، إذا كان لا يمكن اكتشافها إلا من خلال الفهم الإنساني للقرآن والسنة ؟. وكما طرح إبراهيم موسي السؤال: عند ما يزعم الفقهاء المسلمون أن استخراجهم لأحكام الشريعة من المصادر الإسلامية المقدسة يعبر عن أحكام الله، يقود المرء للاعتقاد بأن الأمر مفارق وملهم. وأحد أكثر الأسئلة إثارة للاهتمام التي تواجهنا في دراسة الشريعة يتعلق بالحكم الشرعي وهو: كيف يمكن للفقيه أن يستنتج في نهاية عملية تقييم وبحث تجريبية تماما للوقائع والنصوص التي تحت يديه، إن ما انتهى إليه من نتائج يمثل مرجعية إلهية فوق بشرية[٦].

والإجابة الواضحة على هذا السؤال من وجهة نظري، هي استحالة أن تشكل استنتاجات الفقيه على الدوام مرجعية إلهية فوق بشرية، ولا ينبغي أن يقبل أحد أن يضفي عليها تلك السمة. فالعلماء والفقهاء ومهما كان الاحترام الذي يحظون به، وحتى بافتراض أنها تحظى بقبول كل المسلمين في كافة أرجاء العالم الإسلامي وهو ما لم يحدث قط، ليس في مقدورهم أن يمنحونا سوى آرائهم الذاتية في الأحكام الإلهية في موضوع من الموضوعات المطروحة أمامهم.

وكما لاحظنا أعلاه هناك تمييز مقبول عامة في الخطاب الإسلامي بين الشريعة والفقه وكما يشرح لنا برنارد ويس: "أحكام الشريعة هي نتاج تشريع مصدره الله نفسه بوصفه الشارع النهائي، أمام أحكام الفقه فهي تلك الأحكام التي مصدرها البشر: الفقهاء "[٧] هذا التمييز يمكن أن يكون نافعاً بالمعنى التقني، في الإشارة إلى أن بعض المبادئ والأحكام بالمقارنة بمبادئ وأحكام أخرى، مؤسسة على

التفكير التأملي أكثر من قيامها على نوع من الدعم النصوصي مصدره القرآن والسنة. ولكن هذا لا يعني أن تلك الأحكام المنظور إليها بوصفها شريعة وليس فقهاً هي النتاج المباشر للوحي الإلهي، لأن القرآن والسنة لا يمكن فهمها أو أن يكون لهم أي تأثير على السلوك الإنساني إلا عبر توسط جهد الكائن الإنساني غير المعصوم من الخطأ". وعلى الرغم من أن الحكم إلهي المصدر فإن التفسير الفعلي له فعالية إنسانية، ونتائج هذا التفسير يمثل شريعة الله كما يفهمها البشر. وحيث إن الشريعة لا تهبط من السماء مكتملة الصنع، وجاهزة للتطبيق فإن الفهم الإنساني (الفقه يعني حرفيا الفهم الإنساني) للشريعة هو الذي يجب أن يكون المعيار الموجه للمجتمع "[٨]

ولأن الفقهاء المؤسسين كانوا على درجة كبيرة من الوعي بكل تلك العوامل، كما تمتعوا بالحساسية تجاه مخاطر فرض ما يمكن أن يكون رؤية خاطئة، سنجدهم قد مارسوا قبولا عميقاً للاختلاف في الرأي، بينما كانوا يسعون إلى توطيد الإجماع فيما بينهم وداخل مجتمعاتهم. وقد فعلوا ذلك من خلال تبني فكرة تفيد أن كل ما يضفي عليه إجماع جماعة العلماء صفة الصحة أو إجماع الجماعة الإسلامية الأوسع في رأي بعض الفقهاء، يعتبر ملزما بشكل دائم للأجيال التالية من المسلمين [٩] لقد كان لتطبيق تلك الفكرة مشاكله العملية الكثيرة، والتي كانت واضحة منذ البداية بالنسبة لهؤلاء الذين أرادوا حصر القوة الملزمة للإجماع في نطاق إجماع مجموعة مختارة من العلماء، كانت المشكلة هي كيفية الاتفاق على معايير تستخدم من أجل تحديد هؤلاء الفقهاء، وكيفية المطابقة والمغايرة بين آرائهم، ومعايير إثبات صحة تلك الآراء. أما إذا قلنا إن سلطة الإجماع أو مرجعيته مستمدة من إجماع جماعة المسلمين عامة، فإن السؤال يظل مطروحا؛ إذ كيف نقرر معايير هذا الإجماع حول موضوع من الموضوعات وكيف نتحقق من صحة حدوثه؟ وسواء افترضنا أن الإجماع هو جماعة العلماء أم افترضنا أنه إجماع جماعة المسلمين عامة، لماذا تحظى رؤية جيل ما بقوة ملزمة للأجيال التالية عليه ؟ مهما كانت الحلول التي يمكن الوصول إليها بالنسبة لمثل تلك الصعوبات النظرية والعملية، فإن تلك الحلول سوف تظل دائما نتاجا للفهم والحكم الإنساني. وبكلمات أخرى: معايير الشرعية لا يمكن استمدادها من القرآن والسنة إلا من خلال الفهم الإنساني، والذي يعني بالضرورة حتمية الاختلاف في الآراء واحتمال الخطأ، سواء جرى تقرير الأمر فيما بين جماعة العلماء والفقهاء محدودة النطاق، أو في إطار الجماعة الإسلامية الأوسع.

وعلى ضوء ما سبق يصبح السؤال هو: كيف وعن طريق من يمكن لذلك الاختلاف في الرأي أن يجري حسمه بشكل صحيح وشرعي في سياق الممارسة العملية من أجل النجاح في تحديد القانون الوضعي الذي ينبغي تطبيقه في حالات محددة ؟ والمعضلة الأساسية التي تواجهنا هنا يمكن شرحها على النحو التالي: من جهة أولى هناك أهمية فائقة لوجود حد أدنى من الثقة في عملية تحديد وفرض القانون الوضعي لأي مجتمع. كما أن طبيعة ودور القانون الوضعي في الدولة الحديثة تتطلب تفاعل حشد من الفاعلين والعوامل المركبة، وهو أمر من المحتمل ألا يستوعبه المنطق الديني الإسلامي. وينطبق

هذا على المجتمعات الإسلامية اليوم أكثر من انطباقه عليها فيما مضى، تبعاً لنمو علاقات الاعتماد المتبادل بينها وبين المجتمعات غير الإسلامية على امتداد العالم، وهو ما سوف نقوم بتوضيحه فيما بعد وعلى نحو موجز. ومن جهة ثانية يمثل المنطق الديني أمرا أساسيا للقوة الملزمة لمعايير الشريعة بالنسبة للمسلمين. وعلة ذلك أن الشريعة من المفترض أن تكون ملزمة للمسلم انطلاقاً من قناعته الدينية، من واقع أن المؤمن لا يمكنه أن يلتزم بما يعتقد أنه يمثل تفسيرا صحيحاً وشرعياً لنصوص القرآن والسنة المتصلة بالمسألة موضع الإيمان. وعلاوة على ذلك مهما كانت طبيعة الرأي الذي سوف تنتهي إليه مؤسسات الدولة والمسيطرون عليها، من أجل فرضه بوصفه قانوناً وضعياً معبراً عن الشريعة الإسلامية، لابد أن يواجه احتمال النظر إليه بوصفه تفسيرا غير صحيح للمصادر الإسلامية من جانب بعض المواطنين أو جماعات منهم، وذلك من واقع الاختلاف الإنساني والحتمي في تفسير تلك المصادر من جهة، واختلاف التراث الفقهي في تفسير ذات المصادر من جهة أخرى.

ولقد جرى التعامل مع هذه المعضلة في إطار التراث الإسلامي، من خلال القول بأن "كل مسلم له مطلق الحرية في اختيار المذهب الفقهي الذي يقتنع به، كما أن أي قاضٍ ينظر في قضية مطروحة أمامه ملزم بتطبيق أحكام المذهب الذي ينتمي إليه المتقاضي [١٠] وتبعاً لذلك، للفرد أيضا الحق في تغيير مذهبه الفقهي في مسألة بعينها. ولقد استمر هذا الوضع حتى بدأت السلطة المركزية في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر، في التشريع الوضعي لأحكام الشريعة الإسلامية بإصدار مجلة الأحكام العدلية، وهي العملية التي اتسع نطاقها في أغلب البلدان الإسلامية على مدى العقود الأخيرة من خلال سن قوانين الأحوال الشخصية.. وفي هذا الصدد كتب الأستاذ نوبل كولسون: "إن المبدأ المشكل لأساس قوانين الأحوال الشخصية الإسلامية، هو أن السلطة السياسية انطلاقاً من سعيها لتحقيق التجانس الاجتماعي، تمتلك الحق في اختيار حكم من أحكام الشريعة من بين صيغ مختلفة ومتساوية المرجعية حول نفس الموضوع وأن تأمر المحاكم العاملة في نطاق ولايتها التشريعية والقضائية بتطبيق هذا الحكم واستبعاد كل الأحكام الأخرى. واختيار هذا الحكم أو غيره يجري ببساطة وفقا لمعايير المصلحة الاجتماعية، ومن داخل تلك المدونات القانونية التي تجسد الصيغ التي يمكن اعتبارها أكثر ملاءمة للمعايير والظروف الراهنة داخل المجتمع. [١١]

إن ضرورات الثقة والتجانس في التشريع الوطني هي الآن أقوى من أي وقت مضى، ليس فقط من واقع التعقد المتنامي لدور الدولة على المستوى المحلي أو الوطني، ولكن أيضا تبعاً لعلاقات التبادل بين الدول والشعوب التي تسيطر على عالمنا المعاصر. وعلى الرغم من المشاكل العديدة التي تعاني منها النظم القومية والدولية الراهنة، تتغلغل حقائق العلاقات السياسية والاقتصادية والأمنية العالمية بعمق داخل الدول القومية التي تمتلك ولاية تشريعية حصرية على مواطنيها والمناطق الخاضعة لسيطرتها. ولقد كان لتلك الحقائق تأثيرها المؤلم والدموي على الشعوب الإسلامية من خلال الصراعات الإقليمية الحادة التي اعتمدت في المنطقة خلال العقود الأخيرة، وأعني بها الحرب

العراقية – الإيرانية التي دارت رحاها في الثمانينيات من القرن المنصرم، ثم تكوين التحالف الدولي الذي شاركت فيه البلدان المسلمة مع البلدان غير المسلمة وتولى أمر إخراج العراقيين من الكويت وأخيرا غزو واحتلال عام ٢٠٠٣ في تلك الصراعات العنيفة كانت حكومات الدول الإسلامية، التي فضل بعضها الانحياز لطرف وفضل بعضها الآخر الانحياز لطرف آخر يتصرف بوصفها دولا ذات مصالح خاصة وليس كأعضاء في جماعة إسلامية واحدة، ومتجانسة أو متحدة، وبالنيابة عن مجمل المسلمين في العالم: الأمة الإسلامية. والمسألة التي أطرحها هنا ليست هي أن طبيعة الدولة هي ذاتها في كل مكان ومجتمع، من واقع أن عملية تكوين الدولة وتوطيدها تختلف من بلد إلى آخر. والصحيح أني أريد طرح وجود خصائص عامة للدولة يجب أن تتوفر في كل بلد إذا أرادت أن تكون جزءاً من النظام العالمي، من واقع عضوية هذا النظام مشروطة باعتراف الدول الأخرى الأعضاء فيه. وإذا أرادت الدول الحاكمة للمجتمعات الإسلامية أن تكون أعضاء في الجماعة الدولية وأن نحافظ على تلك العضوية، فإن ذلك يتطلب التزامها بعدد من السمات المعروفة التي تشكل الحد الأدنى المفترض في وجود الدولة بالمعنى المعاصر للمصطلح. ومن ضمن تلك السمات سمة ذات أهمية مركزية بالنسبة لوجود أي دولة، هي سمة القدرة على تحديد القانون وفرضه في الحياة اليومية. علاوة على ما سبق وكما سوف نشرح في القسم القادم، تمنع طبيعة الدولة ذاتها والسياق العالمي الذي تتواجد فيه الدولة من إمكانية تطبيق الشريعة كما فهمها الفقهاء المؤسسون، وهو الفهم الذي لا يزال حاضراً ومقبولا لدى المسلمين.

وفي ختام هذا القسم أود أن أشدد على أن الشريعة، سواء في صيغتها التقليدية كما يعرفها المسلمون اليوم أو من خلال بعض صيغها وتعبيراتها الجديدة أو الإصلاحية، سوف تظل دائما فهماً إنسانياً ذا طبيعة تاريخية للقرآن والسنة. وفي حين أني أشارك كل المسلمين إيمانهم أن تلك المصادر ذات طبيعة مقدسة، لديَّ قناعة تنطلق من فهم واضح تفيد أن تفسير تلك المصادر والتعبير عنها بوصفها معايير للشريعة كان دائما وسوف يظل باستمرار جهداً إنسانيا، قابلاً للتحدي وإعادة التشكيل من خلال بدائل إنسانية أخرى لفهم ذات المصادر. وبكلمات أخرى: لا يمكن للمصدر الإلهي للشريعة أن يؤثر على حياة الإنسان وخبرته إلا عبر توسط الوجود الإنساني نفسه، أي عبر توسط فهم الإنسان لتلك المصادر وتطبيقه لها في سياق تاريخي محدد تعيش فيه المجتمعات الإسلامية.

وكما أشرت من قبل لا يعني هذا أن المجتمعات الإسلامية لا تمتلك الحق في تقرير مصيرها الثقافي، أو أن تلك المجتمعات عاجزة عن تحقيق هذا الهدف. بل على العكس، أعتقد أن المجتمعات الإسلامية تمتلك هذا الحق، وفي إمكانها تحقيق هذا الهدف. إلا أنني أيضا على قناعة تامة أننا إذا أردنا تحقيق هذا الهدف، يتعين على المجتمعات الإسلامية أن تتخلى تخلياً صريحا عن توقعاتها لفرض الشريعة من قبل هذه الدولة الإسلامية المرتجاة. وفي القسم التالي من بحثي هذا سوف أقدم تحليلاً أولياً لشروط ممارسة حق تقرير المصير، والسياق التاريخي الذي سوف تمارس فيه المجتمعات الإسلامية هذا

الحق، وبالتالي يتعين أن تأخذه في اعتبارها.

حق المجتمعات الإسلامية في تقرير مصيرها الثقافي:

هناك مساحة كبيرة من الخطاب العام الراهن داخل الكثير من المجتمعات الإسلامية، تسيطر عليها النزعات المؤيدة والمعارضة لفكرة الدولة الإسلامية المفترض قيامها بتطبيق الشريعة الإسلامية بطريقة شاملة ونظامية. وفي نطاق المصطلحات المتداولة داخل هذا الخطاب وأحيانا خارجه، يطلق على أنصار تلك الفكرة والمناضلين من أجل تطبيقها مصطلح الإسلاميين، أما خصومها فيسمون بالعلمانيين. وكل فريق من الفريقين تحصر تعاملاته مع قاعدته السياسية والثقافية ولا يسعى إلى مخاطبة قاعدة الفريق الآخر، كما لا نجد تفاعلات بين الفريقين باتجاهاتهما الداخلية المختلفة، أي التقليديين أو الأصوليين على جانب والليبراليين أو القوميين على الجانب الآخر. وفي هذا القسم سأحاول نقد هذا الانقسام الإسلامي – العلماني والافتراض الذي يقوم عليه، وبعد ذلك سوف أحاول تقديم تحليل موجز للعوامل الأساسية التي ينبغي على المجتمعات الإسلامية أن تراعيها أو تلتزم بها في سعيها لممارسة حقها في تقرير مصيرها الثقافي في السياق المعاصر. وفي كلمات أخرى سوف أحاول أن أطرح وأوضح ما لا يمكن أن يعنيه حق تقرير المصير بالنسبة للمجتمعات الإسلامية، وبعد ذلك سوف أقدم بعض المقترحات حول ما يمكن أن يعنيه هذا الحق اليوم.

سوف أبدأ بتوضيح بعض المصطلحات. أتصور أن مصطلح الدولة الإسلامية قد يصلح للاستخدام كنوع من الاختصار، من أجل الإشارة إلى الدول التي يشكل المسلمون أغلبية واضحة من سكانها، وفي حدود هذا الاستخدام أعتقد أن الصفة المشتقة من الإسلام الموجودة في المصطلح يجب أن نتعامل معها على أنها تشير إلى مواطني تلك الدول وليس إلى الدولة ذاتها بوصفها مؤسسة سياسية. ويميل بعض العلماء إلى استخدام مصطلح دولة إسلامية، للإشارة إلى تلك البلدان التي أعلنت رسميا أن الإسلام هو دين الدولة أو التي تشكل الشريعة مصدرا رسميا للتشريع داخلها. وأعتقد أن مثل تلك التوصيفات مضللة، لأن تلك الخصائص لا تشكل تعبيرا محدداً عن خاصية إسلامية موجودة في الدولة بوصفها مؤسسة سياسية. وإذا لم تكن لدينا مواقف عقائدية مسبقة تجرفنا تلقائيا نحو قبول ادعاء دولة ما بكونها دولة إسلامية، فإن القضية يمكن صياغتها في السؤال التالي: من الذي يمتلك سلطة تحديد خاصية كون الدولة إسلامية؟ ووفقا لأي معيار يجري هذا التحديد؟ على سبيل المثال ليس من المرجح أن تقبل المؤسسة الدينية والسياسية في المملكة العربية السعودية ادعاء الحكومة الإيرانية الراهنة كونها دولة إسلامية، أو حتى أن تقبل فكرة الجمهورية ذاتها. ومن المنظور الإيراني لا يمكن التعامل مع المملكة السعودية ومن خلال اسمها نفسه بوصفها دولة إسلامية، كما لا يمكن إضفاء شرعية إسلامية عليها تبعاً لالتزامها الظاهري بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وأعتقد أن الدولة الإسلامية بوصفها مؤسسة سياسية دولة مستحيلة نظرياً، كما أنها لم تتواجد

في نطاق الخبرة التاريخية، ولا يمكن لها أن تتواجد اليوم ما لم تتمكن من التعبير عن الافتراضات التي قامت عليها والأهداف التي تفرضها تلك الافتراضات. وهنا أستعيد حجة سبق لي أن طرحتها في هذا البحث ومضمونها أن الدولة الإسلامية مستحيلة نظرياً لأن ادعاء الدولة قيامها بتطبيق مبادئ الشريعة الإسلامية في الحياة اليومية للمجتمع هو تناقض في الألفاظ، حيث إن فرض الشريعة الإسلامية من خلال الإرادة السياسية للدول يمثل نفياً للتعليل الديني للقوة الملزمة للشريعة. ولأن فرض الشريعة من جانب الدولة يتطلب عملية سن رسمي للقانون بوصفه القانون السائد داخل البلاد، أو تبني سياسات واضحة تحدد عملا معيناً لأجهزة الدولة، فإن الهيئات التشريعية والتنفيذية للدولة ومهما كانت الأشكال التي قد تتخذها، سوف تضطر للاختيار بين تفسيرات مختلفة للقرآن والسنة تمتلك على الرغم من اختلافاتها حجية دينية متساوية. وبكلمات أخرى: أي مبدأ من مبادئ الشريعة أو أي حكم من أحكامها سوف يتوقف عن كونه جزءاً من النسق الديني المعياري، تبعاً لفرضها على الناس في صورة قانون وضعي صادر عن الدولة، لأن الدولة في إمكانها فقط أن تفرض على الناس إرادتها السياسية وليس إرادة الله. إن الاستحالة العملية لفرض الشريعة بوصفها قانوناً وضعياً، يمكننا أن نؤكد عليها أكثر، من واقع إقرار غالبية المسلمين بعدم وجود دولة إسلامية بهذا المعنى، منذ نهاية دولة الرسول في المدينة. ولا يوجد أساس للمقارنة بين هذه الدولة، والدول الإمبراطورية التي أعقبتها وتسيدت التاريخ الإسلامي، وقطعاً سوف تتسع المسافة ويتعمق التناقض إذا شرعنا في المقارنة بينها وبين الدول الإسلامية المعاصرة ذات التكوين المركب، وهي دول تعيش فيها تركيبات سكانية متنوعة ومتنافرة كما تعيش هي ذاتها في سياق عالمي تدخل معه في علاقات اعتماد متبادل على شتى المستويات.

إن غياب وجود سابقة تاريخية لوجود الدولة الإسلامية سوف تزداد أهميته ودلالاته، إذا نظرنا إلى التحولات الكلية التي حدثت في السياق المحلي والدولي الذي تتواجد فيه الدولة المعاصرة وتنشط. ففي ظل هذا السياق بتحولاته العامة والعميقة، إذا حدث وقررت دولة ما أن تعمل وفقا لأحكام الشريعة الإسلامية، فسوف تجد تلك الدولة نفسها عاجزة عن العمل في السياق الوطني والدولي الراهن. ومن ضمن الصعوبات التي سوف تواجه وجود وعمل تلك الدولة، الازدواجية العميقة التي نجدها لدى الفقهاء المؤسسين للشريعة فيما يتعلق بالسلطة السياسية. فهؤلاء الفقهاء لم يسعوا إلى التحكم في السلطة، ولا عرفوا كيف يجعلون هؤلاء المسكين بمقاليدها قابلين للمحاسبة أمام الشريعة. ويضاف إلى ذلك أن الأنشطة الاقتصادية داخل الدولة سوف تواجه انهيارا، نتيجة للتحريم القانوني الرسمي للفائدة الثابتة على القروض (الربا) وتحريم التأمين بوصفه عملية اقتصادية مالية تقوم على نوع من عقود المضاربة (الضرار). كذلك من المؤكد أن فرض العقوبات على جرائم الحدود، سوف يواجه اعتراضات حادة غير قابلة للحل فيما يتصل بالجوانب الإجرائية وأساليب الإثبات، دون أن نتطرق إلى الحديث عن الجوانب المتعلقة بحقوق الإنسان والمتصلة بالمعاملة أو العقاب القاسي وغير

الإنساني أو المنتهك لكرامة الإنسانية. وهناك نمط آخر من المشاكل يتصل بإنكار حقوق المواطنة السياسية بالنسبة للمرآة وغير المسلمين، وهو موقف سوف يثير معارضة وتحديات حادة من جانب تلك الفئات داخليا ومن جانب المجتمع الدولي عامة.(١٢)

إن كل الاعتراضات السابقة على فرض الشريعة من خلال القانون الوضعي وعلى فكرة الدولة الإسلامية، ليس من شأنها ولا هدفها منع المسلمين من الالتزام الشخصي بكل جانب من جوانب الشريعة الإسلامية. إن حقيقة كون الربا وعقود الضرار غير محرمة قانونا في بلد ما، لا يعني أن المسلمين يتعين عليهم الانخراط في مثل تلك الممارسات. فكل إنسان يستطيع ببساطة الامتناع عن أي شكل من المعاملات التجارية أو السلوك الشخصي، يراه معارضا أو غير متفق مع قناعته الدينية. وكما شددت أعلاه، ما أسعى إليه هنا هو معارضة فرض الشريعة الإسلامية بواسطة الدولة وفي صورة قانون وضعي، وليس مصادرة حق الفرد في اتباع تعاليم دينه. وعمليا في إمكان الناس العمل على توطيد قيمهم الدينية والأخلاقية من خلال عمل المنظمات الأهلية وغيرها من الأشكال المعبرة عن المجتمع المدني. ومن الصحيح أن المنع القانوني من شأنه أن يؤدي إلى توطيد سلطة ومرجعية المعايير الدينية، ولكن القضية المطروحة هنا هي كيف نضمن الالتزام الديني الشخصي دونما انتهاك لحقوق الآخرين. إن التقدير الإنساني للقانون والسياسة العامة يجب بالضرورة إنجازه عبر عملية موازنة بين مزايا وتكاليف الفرض القانوني لأي معيار، في مقابل الطرق الأخرى لدعم الخير الاجتماعي. وفي الحدود المتاحة لنا في بحث بمثل هذا الحجم، سوف أركز على تناول الإطار العام الذي من خلاله يمكن لأي نص بما في ذلك النص القرآني، أن يؤثر على السياسة العامة.

إن الافتراض الكامن في صلب المطالبات بفرض الشريعة من خلال التشريع الوضعي، هو أن المجتمعات الإسلامية تمتلك الحق والمسئولية في تنظيم حياتها العامة والخاصة وفقا لتعاليم دينها. وإذا لجأنا إلى استخدام المصطلحات الحديثة يمكنا القول أن هذه المسألة تدخل في نطاق حق تقرير المصير الثقافي إلا أن تقرير المصير الثقافي وإن كان لا يمكن التشكيك في كونه حقاً، لا يمكن أيضا اعتباره حقا مطلقاً. فالطريقة التي يمارس بها هذا الحق، لابد أن يكون لها مضامينها أو نتائجها بالنسبة لحقوق الآخرين، الأمر الذي يعني أنها قد تسفر عن انتهاكات لحقوق هؤلاء الآخرين. وهي معضلة بالتأكيد، إلا أنها معضلة قابلة للحل. في هذا الصدد كتب الأستاذ أسيجورن إيدي (١٣)، أن الحق في تقرير المصير هو فعليا الحق المشترك في تقرير المصير، أي حقاً يمارس عبر التعاون مع الآخرين، وهو ما يعني خطأ التعامل معه بوصفه حقا حصريا لتقرير المصير. وإذا أردنا الانتقال من التعميم إلى التخصيص يمكننا القول أن كل دول المجتمعات الإسلامية ملزمة بأحكام القانون الدولي العرفي والقانون الإنساني مثلها مثل أي دولة من دول العالم، علاوة على التزامها بكل المعاهدات الدولية التي صدقت عليها مثل ميثاق الأمم المتحدة الملزم لكل الدول أعضاء المنظمة الدولية. وكل تلك المصادر القانونية الدولية تضع حدوداً واضحة وحاسمة على ما يمكن للمجتمعات الإسلامية أن تفعله أو لا تفعله في تعاملاتها

مع الدول الأخرى ومواطني تلك الدول. ومن الناحية العملية تلتزم الدول الأخرى في تعاملاتها مع الدول الإسلامية بتلك المبادئ في المجالات السياسية والاقتصادية والأمنية. وسواء كان الأمر يتعلق بتنظيم وإدارة الدولة عامة، أو كان يتعلق بمعاملة الأفراد والجماعات، أو بمعاملة مواطني الدول الأخرى، لا تملك دول المجتمعات الإسلامية حرية التصرف وفقا لما تريد أو تهوى.

وكما سبق لنا أن أشرنا من قبل هناك بعض الصياغات التقليدية للشريعة، التي لا تتسق مع المبادئ المقبولة دولياً للحكم الدستوري على المستوى الوطني، ولا مع مبادئ أساسية معينة من مبادئ القانون الدولي. وهو ما سوف يترتب عليه أنه حتى لو كان في الإمكان فرض الشريعة كقانون وضعي من خلال سلطة الدولة ومؤسساتها، لن يكون في الإمكان الدفاع أخلاقياً عن تلك العناصر التي تتناقض مع المبادئ الدولية، كما أن ذات العناصر من المستحيل الإبقاء عليها عملياً. وبالتالي فإنه أمر واضح أنه لا توجد دولة من دول العالم المعاصر، بما في ذلك الدول التي تعلن عن نفسها بوصفها دولاً إسلامية مثل: المملكة العربية السعودية وجمهورية إيران الإسلامية والسودان، قادرة عمليا على الحياة وفقا لكل تعاليم الشريعة الإسلامية تبعا للفهم العام السائد لها في أرجاء العالم الإسلامي المعاصر. وبدلا من الإصرار على تلك الادعاءات العقيمة والزائفة، وأكرر هنا دعوتي السابقة للمسلمين في كل مكان للرفض الحاسم والصريح لمثل تلك المشاريع، ومواجهة حقائق الحياة اليومية في السياق الراهن الذي يسيطر عليه علاقات الاعتماد والتأثير المتبادل. ويتعين على المجتمعات الإسلامية أيضا أن تعمل من أجل ظهور وحماية المساحة السياسية والاجتماعية الضرورية من أجل ممارسة التأمل الحر والمبدع في القرآن والسنة والخبرات الثرية والمتنوعة التي يحتويها تاريخها الحضاري. وعندئذ فقط سوف تبدأ المجتمعات الإسلامية في اكتشاف طرق جديدة للمساهمات الإيجابية، التي في إمكانها تقديمها للحضارة الإنسانية انطلاقاً من تراثها الروحي والأخلاقي الإسلامي.

وكما سبق لي أن طرحت، أنطلق في دعوتي للتناول الذي طرحته في هذا البحث من منظور إسلامي أساسا، لأن تأسيس ما يسمى بالدولة الإسلامية من أجل فرض الشريعة الإسلامية من خلال التشريع الوضعي يمثل في حقيقة أمره نفياً لإمكانية الحياة وفقاً لتعاليم الإسلام، من واقع أن اختيار تفسيرات معينة للقرآن والسنة في سياق عملية الفرض القانوني الوضعي للشريعة الإسلامية سوف يحرم المواطنين الآخرين من الحق في الالتزام الشخصي بما يؤمنون أنه يمثل التفسير الصحيح للقرآن والسنة. وعلاوة على ذلك فإن مثل هذا الفرض من شأنه أن يقمع إمكانية الحوار الحر والمفتوح حول التفسيرات البديلة لذات المصادر. ويمكن أن نعبر أيضا عن ذات الفكرة من خلال مفاهيم الحق في تقرير المصير، من خلال القول أن فرض الشريعة الإسلامية بوصفها قانون البلاد سوف تقود إلى قمع الاختلاف أو الانشقاق السياسي بوصفه ردة أو ربما بوصفه خيانة. وهذا هو ما يدعوني إلى المطالبة بالرفض الحاسم لتلك المحاولات، ومن خلال رؤية تنطلق من العقيدة الإسلامية ذاتها.

إلا أنه من المهم وبذات الدرجة، أن نرفض رفضاً حاسماً أي محاولة لفرض ما يدعى بالدولة

العلمانية، كما حدث في تركيا الكمالية و إيران في ظل حكم الشاه والنظم البعثية في العراق وسوريا. مثل تلك المحاولات التسلطية ليست فقط محكوما عليها بالفشل، حيث اعتمدت جميعها وبلا استثناء من أجل الحفاظ على وجودها، على القوة، لكنها أيضا مرفوضة من حيث المبدأ من واقع أن قيامها بمصادرة حق التعبير عن الهوية الإسلامية يشكلان مصادرة لحق المسلمين في تقرير مصيرهم الثقافي. والخلاصة أن النظم التسلطية ينبغي رفضها، سواء كانت تمارس ذلك باسم فرض الشريعة الإسلامية أو كانت تمارسها باسم العلمانية أو كوسيلة لمعارضة الاتجاهات الساعية لتأسيس الدولة الإسلامية. وعلى الرغم من اقتناعي والذي سبق أن عبرت عنه أن المحاولات الرامية إلى تأسيس دولة إسلامية تحمل معها العديد من المخاطر، فإني مقتنع بذات الدرجة بأن رفض تلك الدولة لا يمكن تحقيقه إلا من خلال العمل على تشجيع –وليس قمع– الحوار العام حول تلك القضايا. والنموذج الذي أدعو إليه هنا هو نموذج الدولة الدستورية القانونية التي تقوم بحماية وتوطيد حقوق كل مواطنيها الإنسانية، المسلمين منهم وغير المسلمين والذين يصنفون أنفسهم كإسلاميين ومعهم الذين يعلنون عن أنفسهم بوصفهم علمانيين.

وليست لدىَّ أية أوهام بأن ما أدعو إليه سوف يقابل بترحيب عام من جانب المسلمين، فالواقع أن الكثير منهم سوف يرفضون ويقاومون ما أطرحه هنا وأدافع عنه، بدعوى أنه يعبر عن نزعة علمانية تسعى إلى إبعاد الدين عن المجال العام وحصره داخل المجال الفردي الخاص. ولقد حاولت أن أرد على هذا الاعتراض من خلال الطرح الذي قدمته في هذا البحث، وشددت فيه على التمييز بين الدولة والسياسة، وضرورة العمل من أجل تسهيل قيام الدين بدور سياسي عام مع الحرص على حماية حقوق الإنسان. وإذا كنت قد طرحت أن الدور الطبيعي والمطلوب تشجيعه للإسلام في السياسة، ينبغي وضعه في إطار علاقة فصل بين الإسلام والدولة، فإني في نفس الوقت شديد الوعي بالصعوبات الحتمية التي سوف تتخلل علاقة الفصل المطلوبة. من الصعب تماما أن نحقق فصلا قابلا للاستمرار بين الإسلام والدولة، وما يمكن تحقيقه عمليا هو عملية تفاوض ديناميكية مستمرة حول تلك العلاقة، وليس وضعا ثابتا يتعين إنجازه مرة واحدة وللجميع. أي دولة، وأيضا هيئاتها التكوينية ومعها مؤسساتها، يجري فهمها وإدارتها من جانب جماعات لها معتقداتها الدينية والفلسفية، التي سوف تؤثر بالضرورة على تفكيرها وسلوكها. وسلطة الدين وقوة الدولة هما غالباً وجهان لعملة واحدة، وليس نموذجين معيارين منفصلين أو متعارضين. لأن أية دولة سوف تسعى إلى إضفاء الشرعية على سلطتها من خلال المعتقدات الدينية والخلافية السائدة بين مواطنيها، فإن الدول في المجتمعات الإسلامية سوف تحاول أن تفعل ذلك عبر توظيف إطارها المرجعي الإسلامي. و أنا هنا لا أسعى إلى خوض جدل ضد هذه القاعدة الأساسية التي لا مفر من وجودها في الحياة السياسية. وما أحاول أن أجادل دفاعا عنه هو المعنى والمضامين التي يتعين أن يحتويها هذا الإطار المرجعي الإسلامي في السياق الحديث، وليس نفي هذا الإطار كإطار قد تخطاه الزمن أو لم يعد ملائماً والسؤال الحاسم في رأيي ليس هو إذا

ما كان الإسلام والدولة مرتبطين أم في الإمكان الفصل بينهما؟ فالصحيح أن ما يجب العمل من أجل تحديده وتخصيصه من جانب كل مجتمع إسلامي، هو طبيعة ومضامين تلك العلاقة في سياقها الخاص بكل مجتمع على حدة. وأنا لا أعتقد في وجود نموذج إسلامي وحيد مزعوم لتلك العلاقة والصحيح أنه في الإمكان وجود نماذج متعددة تتمايز فيما بينها وفقا لتمايز المجتمعات الإسلامية، وفقا لخصائص تكوينها وخصوصية سعيها ونضالها من أجل فهم السنن الروحية والأخلاقية للإسلام ومحاولة الحياة وفقا لها، كما تفهم وتطبق في السياق العالمي الراهن.

ملاحظات ختامية:

في المقدمة التي خصصناها لهذا البحث أشرت إلى أن البؤرة هنا هي هذا الخلط القانوني والايديولوجي، الذي يتخلل تلك المشاريع الرامية إلى تأسيس دولة إسلامية من أجل تطبيق الشريعة من خلال التشريع الوضعي. إلا أن هذا بالطبع لا يعني أني لا أهتم بالاتجاهات السياسية الراهنة في العالم الإسلامي اليوم، بل على العكس، فهدفي هو التأثير على تلك الاتجاهات من خلال التفكير النقدي والحجج المصحوبة بالبراهين القوية المدعمة لصحتها. وبوصفي باحثاً متخصصاً في الدراسات القانونية، ومسلماً ينتمي إلى السودان بخصوصية خبراته السياسية مع عملية تطبيق الشريعة من خلال التشريع الوضعي للدولة، يصعب عليّ تماما تجاهل التكلفة المأسوية لتلك الجهود العقيمة الرامية لفرض الشريعة من خلال سلطة الدولة، وفي أي مجتمع إسلامي كان، وإني لآمل أن أكون قد نجحت على الأقل في إثارة الشكوك الجادة، حول إمكانية ومرغوبية تلك المغامرات السياسية الضالة، إن لم نقل المضللة.

وإني لأعي والألم يعتصرني أن أغلب الآراء التي أبديتها في هذا البحث، ليست فقط مثيرة للجدال، بل أيضا من الصعب نفسيا وعقليا قبولها من جانب الأغلبية العظمى من المسلمين. إلا أنه هذا لا يعني بالضرورة أن موقفي خاطئ، ولا أنه ليس من المرجح أن يحظى بقبول غالبية المسلمين مع مرور الأيام وعندما تتوفر الظروف الملائمة. ومن جانب آخر فإن الموقف الذي طرحت أبعاده هنا ليس بالضرورة صائباً، ولا هو من المرجح أن يقبل مستقبلا على نطاق واسع، لمجرد أنه سيواجه اليوم مقاومة من قبل كثير من الناس، إلا أني آمل أن التحليل الذي قدمته هنا سوف يؤدي على الأقل إلى إحداث قدر من الاهتمام الجاد والتفكير، وأن يصمد أمام التعامل النقدي أو يسقط بناء على مقوماته الذاتية، وليس بناء على رفضه من جانب أغلبية المسلمين داخل المجتمعات الإسلامية الراهنة. وفيما يتعلق بي سوف أستمر في محاولة تحسين وتوضيح الحجج التي طرحتها هنا، لأني أعتقد أنه لا يوجد بديل لقبولها الإرادي من جانب غالبية المسلمين.

في النهاية دعوني أقرر أمامكم بوضوح في ختام البحث، ما هو من المحتمل أن يكون واضحا بالفعل أمامكم من خلال بعض الملاحظات الافتتاحية، أتعامل مع الأفكار التي طرحتها أمامكم،

بوصفها رسالة يتعين النضال الفعال والدائم من أجل تأكيد صحتها ونشرها داخل المجتمع، وليس بوصفها محض تحليل أكاديمي يمارسه باحث منعزل يحصر نفسه في دائرته اهتماماته العلمية الضيقة؛ ذلك أن القضايا المثارة على درجة من الأهمية والرهانات السياسية التي أضحت تحيط بها على درجة من الجموح، بصورة تمنع تماماً من الانهماك في ترف التفكير المجرد حول العلاقة بين الشريعة والتشريع الوضعي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة. وأود أن أختم بحثي بأن أستعيد أمامكم ما كان أستاذي ومرشدي الأستاذ/ محمود محمد طه يقوله للمثقفين السودانيين، الذين اعتادوا أن يخبروه أن أفكاره تبدو لهم مقنعة، ولكن السؤال هو متى يستطيع الشعب أن يقتنع بمثل تلك الأفكار؟ كان الأستاذ عندما يسمع هذا السؤال الذي كان يتكرر أمامه كثيرا يرد عليهم قائلاً: "أنتم الناس فمتى سوف تقبلونها وتعملون بها".

هوامش

هذه المقالة هى فعليا نسخة محدثة لمقال نشر بعنوان: "الشريعة والتشريع الإيجابي: هل الدولة الإسلامية ممكنة أم قابلة للتغيير ". وقام بترجمتها للعربية د. صلاح أبو نار.

In Eugene Cotran and Chibli Mallat، General Editors، Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law، vol.5 (1998–1999). The Hague: Kluwer Law International، 2000، pp. 29–42.

1- Gianfranco Poggi، The State: Its Nature، Development and Prospects (Stanford، California: Stanford University Press، 1990)، pp. 19–33; Graeme Gill، The Nature and Development of the Modern State (New York: Palgrave Macmillan، 2003)، pp. 2–3

2- Gill،The Nature and Development of the Modern State، pp.17–20.

3- Noel J. Coulson، Conflicts and Tension in Islamic Jurisprudence (Chicago، Ill.: University of Chicago Press،1969)، p. 41.

4- See، for example، John Rawls، Political Liberalism، (expanded edition، New York: Columbia University Press، 2003)، pp. 212–254، 435–490; and Jurgen Habermas، "Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls' Political Liberalism، "The Journal of Philosophy، 92: 3 (March 1995)، pp.109–131.

5- See، generally، Noel J. Coulson، A History of Islamic Law (Edinburgh، Scotland: Edinburgh

University Press)، 1964; Abdullahi Ahmed An–Na'im، Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties، Human Rights and International Law، Syracuse، NY، USA، Syracuse University Press، 1990، Chapter 2.

6– Ebrahim Moosa، "Allegory of the rule (hukm): law as simulacrum in Islam? "History of Religion، 1998، pp. 1–24، at p.12.

7– Bernard Weiss، The Spirit of Islamic Law، Athens، GA، University of Georgia، p. 120.

8– Ibid. p.116، emphasis in original.

9– Ibid.، pp. 120–22.

10– Coulson،Conflicts and Tensions in Islamic Jurisprudence، p. 34.

11– Ibid.، pp. 35–36.

12– See generally، An–Na`im، Toward an Islamic Reformation.

13 – Seminar commemorating the 50th anniversary of the Declaration of Human Rights، Royal Netherlands Academy of Science، Amsterdam، The Netherlands، 10–11 December 1998.

الخطاب الأشعري ..
قراء نفسية- ثقافية

د. علي مبروك *

إذا كان "ابن خلدون "قد التفت إلى انسراب- ما أسماه- "طريقة المتكلمين التي يميلون فيها إلى الإستدلال العقلي ما أمكن لأنه غالب فنونهم ومقتضى طريقتهم "إلى علم أصول الفقه، ومميزاً لها عن "كتابة الفقهاء التي هي أمسُّ بالفروع لكثرة الأمثلة منها والشواهد وبناء المسائل على النكت الفقهية "[١] فإنه لم يلتفت بالمثل إلى انسراب "الطريقة الفقهية "إلى علم الكلام، ربما لأن هذا الانسراب لم يتحقق بفعل "فقيه "راح يتسلل بخطابه الفقهي وجهازه المفاهيمي إلى حقل الكلام، مثلما تسلل المتكلمون باستدلالهم العقلي إلى حقل الفقه. بل إن الإنسراب الفقهي إلى الكلام قد راح يتحقق، للمفارقة، على يد "إمام المتكلمين "بحسب التعبير الخلدوني. وهكذا فبالرغم من أن ثمة آراء وكتابات كلامية قد نُسبت إلى مؤسسي "الطريقة الفقهية "الكبار؛ أبي حنيفة والشافعي وابن حنبل[٢]، فإن غلبة طابع الحجاج والتفنيد والرد والمناظرة على هذه الآراء والكتابات لم يكن ليهبها جدارة الارتقاء إلى مقام العمل المؤسسي، الذي يقدر على تأسيس الكلام بحسب الطريقة الفقهية. وذلك بالطبع- مع صرف النظر عن آراء شاعت نسبتها إلى هؤلاء الفقهاء تطعن في علم الكلام وشرعيته وتحذر من تعاطيه ومقاربته. وإذن فإن فضل الامتداد بالطريقة الفقهية إلى علم الكلام يبقى، لا محالة للرائد الأكبر؛ أعني الأشعري، الذي وإن كان قد فتق فنون الكلام وأسراره على طريقة المعتزلة حتى صار "للمتكلمين إماماً "، فإنه لم يجد لحظة انخلاعه عنهم إلا "طريقة الفقهاء "يجابه بها طريقتهم وينتقم بها منهم ويمحور عمله التأسيسي حولها.

* مدرس الفلسفة- كلية الآداب- جامعة القاهرة.

ولأن انسراب الطريقة الفقهية إلى علم الكلام إنما يبدو – هكذا– كرد فعل – مساوياً في القوة ومضاداً في الاتجاه – لإنخلاعه عن "طريقة الاعتزال "فإن وعياً بظروف هذا الانخلاع وأسبابه العميقة يبدو لازماً قبل المصير إلى تحليل "الطريقة الفقهية "والمصائر التي آلت إليها في علم الكلام. والحق أن أهمية هذا الوعي إنما تتأتى أيضاً من أنه يؤثر بقوة على فهم طبيعة الإنجاز المعرفي للأشعري، حيث استقر –أو يكاد– فهم هذا الإنجاز بوصفه ضرباً من التوسط بين الطرق(٣). وليس انقلاباً أو انخلاعاً كاملاً عن طريقة بعينها إلى طريقة أخرى نقيضة.

والحق أن هذا الفهم يصدر عن قراءة للأشعري بتابعيه الكبيرين؛ أعني الباقلاني والجويني، اللذين أسسا في علم الكلام الأشعري ما اعتبره ابن خلدون "طريقة المتقدمين "التي تخايل بمثل هذا التوسط؛ وأعني من حيث راحا يستعيدان طريقة الاعتزال في الإستدلال، ولكن بعد فصلها– بالطبع– عن المضمون الذى يحددها وتتحدد به فى آن معا. وأما قراءةً للأشعري، لا من خلال لاحقيه، فإنها تتكشف عن انخلاعه الكامل عن الطريقة المعتزلية واستلابه الكامل ضمن "الطريقة الفقهية "وعلى نحو يستحيل معه الحديث عن توسطه بينهما. فإذ يفترض التوسط تحليلاً وموازنة عقلية هادئة بين طرفين متباعدين بقصد العثور على نقاط التقاء بينهما تسمح بالتوسط، فإن ذلك مالا يمكن افتراضه ألبتة في حال الأشعري، الذي آثر أن يجعل من إحدى الطريقتين "قريناً للمعصية والضلالة "بينما الأخرى "هي ديانته التي يدين بها "؛ وبما يعني أنه الانشطار الكامل بين طريقتين لا سبيل إلى الإلتقاء أبداً بينهما، وهو انشطار يتجاوز بحديّته الصارمة حدود "العقلي "إلى "السيكولوجي "؛ وأعني أنه لا يمكن أن يحيل إلى "عقل "يبغي الوساطة بقدر ما يحيل إلى "نفس "منشطرة بين البراءة والإدانة. وإذن فإنها "السيكولوجيا "– التي يستحيل تماماً فهم هذا الانشطار خارج حدودها – هي نقطة البدء لا محالة، في فهم طبيعة الإنجاز المعرفي للأشعري، وهي السيكولوجيا التي يبدأ الطريق إلى الوعي بها من تحليل تلك اللحظة الحاسمة، لا فى المنحنى الشخصي لتطور الأشعري فقط، بل – والأهم– في مسار الفكر الإسلامي بأسره، وأعني لحظة اعتلائه منبر الجامع ينخلع من ثوبه حسب الرواية الشهيرة.

سيكولوجيا الانخلاع... من المصرح به إلى المسكوت عنه:

ثمة روايتان ذائعتان عن انخلاع الأشعري من الاعتزال، تتكشف قراءتهما، لا عن مجرد الاختلاف بين عناصرهما فقط، بل عن دوران الواحدة منهما ضمن فضاء يغاير بالكلية للفضاء الذي تدور فيه الأخرى. إذ فيما تجري أحداث إحداهما في فضاء المفارقة والتسامي الذي يرمي إلى المخايلة بعلو وقداسة، سوف يستفاد منهما– لا محالة– في تكريس الهيمنة وتثبيت السيادة، فإن أحداث الأخرى وهي الأهم تنطلق مما يجري في دهاليز نفسٍ تعاني جرحاً غائراً وأزمة دفينة يبدو أنها كان لابد أن تئول إلى "الثورة "التي أجلاها ذلك المشهدُ الحاد للرجل على منبر المسجد ينخلع من ثوبه في عنف عارم، لا ليعبر رمزاً – حسب الادعاء – عن إرهاصات عقيدة تنتصر، بل ليتخفف من

"مكبوتات "قد آن لها أخيراً أن تنفجر. إذ الحق أن قراءة للروايتين تتجاوز سطحهما، تتكشف عن أن "ثورة المكبوت "لا "حيرة المرتاب الذي تكافآت عنده الأدلة "هي الأصل فيما جرى.

تحكي إحدى الروايتين أن الأشعري "كان أولاً قد أخذ عن أبي علي الجبائي، وتبعه في الاعتزال. يُقال: أقام على الاعتزال أربعين سنة، حتى صار للمعتزلة إماماً، فلما أراده الله لنصر دينه، وشرح صدره لاتباع الحق، غاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوماً، ثم خرج إلى الجامع وصعد المنبر، وقال: يا أيها الناس: من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرّفه بنفسي: أنا فلان ابن فلان، كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله تعالى لا يُرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، متصد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم. معاشر الناس: إنما تغيّبت عنكم هذه المدة؛ لأني نظرت فتكافأَت عندي الأدلة، ولم يترجح عندي شيء على شيء، فاستهديت الله تعالى، فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه وانخلعت من جميع ما كنت أعتقده كما انخلعت من ثوبي هذا. وانخلع من ثوب كان عليه ورمى به، ودفع الكتب التي ألّفها على مذاهب السنة إلى الناس. [٤]

إن نقطة البدء في تحليل هذه الرواية هي فائض العنف الذى تطفح به، والذى لم تقف عند حد الإعلان عن نفسه (قولاً)؛ وأعنى من خلال مفردات الصد والرد والفضح بالعصيان والضلالة، بل وراح يحقق نفسه (فعلاً) من خلال رمزية الانخلاع من "الثوب "وتطويحه. إن انخلاعاً على هذا النحو من الحدة والعنف، لا يمكن أن يكون نتاج حيرة أو تردد انتهى إليه صاحبه بعد أن "نظر" فتكافأت عنده الأدلة ولم يترجح شئ، بقدر ما هو التجلي الأقصى لجرح غائر فى أعماق "نفس "طالت معاناتها مع تجربة أليمة وآن لها أن تنعتق أخيراً من تداعيتها القاسية. إذ الحق أن قراءة للرواية في ضوء ما هو معروف من سيرة الأشعري من فقدانه المبكر لأبيه، واقتران أمه بشيخ معتزلة البصرة في عصره، المُشار إليه في مطلع الرواية والذي صار للأشعري منذئذ، لا مجرد إمام طريقة في الكلام تتعالى "بالعقل "بل و "أباً بديلاً "تتفاعل تداعيات حضوره الجارح في أعماق "النفس "، إنما يحيل إلى أزمة دفينة ظلت تتفاقم [٥] حتى بلغت ذروتها في المشهد الأخير. إنها أزمة احتلال مكان "الأب "الذي قام به "الجبائي "بزواجه من "الأم "، والتي ظلت تنطوى عليها نفسه حتى الأربعين حين تمكن من القتل الرمزي لهذا الأب الدخيل. ولعله ليس ثمة من تفسير جدي لانخلاع "الأشعري "الأعنف عن الاعتزال بعد أن صار إماماً له بحسب الرواية، إلا بوصفه تمثيلاً لهذا القتل الرمزي لذاك الأب– الدخيل (الجبائي)، وهو تفسير يكتسب قيمة مضاعفة من قدرته على استيعاب كل ما قيل من مبررات [٦] لهذا الانخلاع باعتبارها من قبيل "المناسبات "التي تطفو على سطح هذا العامل الحاسم الذي يحفزها في العمق. فإذ تماهى "الاعتزال "في لاوعي الأشعري – وكان ذلك لازماً– مع هذا الأب – الدخيل، فإن ما استخدمه في خطبة انخلاعه عن "الاعتزال (المتماهى فى اللا وعى مع هذا الدخيل) من مفردات الفضح والوصم والإدانة لم تكن إلا قتلاً رمزياً –لا دموياً – للأب؛ وهو القتل الذي تتأكد دلالته من خلال تأكيد الأشعرى – الذي يفتقد إلى مبرر ظاهر – في نفس خطبته على

انتسابه لأبيه الأصيل (فلان ابن فلان)، فيما يبدو وكأنه التأكيد على موت الأب – الدخيل من خلال هذا الاستدعاء للأصيل.

والحق أن هذه السيكولوجيا، أعني سيكولوجيا القتل الرمزي، هي ما يمكن أن يفسر كل عناصر رواية الإنخلاع الذي لم يقف – ودائماً حسب الرواية – عند حد الإعلان بأنه تائبٌ مقلعٌ عن مذهب المعتزلة وكاشفٌ لفضائحهم، بل وأضاف إلى ذلك إنخلاعه من ثوبه مطوحاً به بعد تمزيقه فيما يبدو، وهو الفعل الذي لا يمكن اعتباره مجانياً أو خالياً من المعنى أبداً. إن معناه الكامن يتأتى من أن ما يبدو فضحاً ووصماً (وهو المعادل للقتل القولي) لم يكن كافياً لإبراء الأشعري من جرحه الغائر الدفين، بل إن الرغبة الكامنة تظل تتوق إلى قتل (فعلي) لا يطيقه ولا يقدر عليه. لكن مالا يقدر عليه الوعي من القتل الفعلي لابد أن يجد لنفسه مخرجاً، ولو على نحو رمزي. ومن هنا ذلك الانخلاع من (الثوب) الذي يبدو معادلاً كاملاً (للأب). وإذن فإنها سيكولوجيا الإحلال ثانية ؛ وأعني إحلال "الثوب "محل "الأب "الذي كان قد تماهى مع الاعتزال قبلاً. والحق أن الإحلال التخييلي للثوب محل الأب يبدو أمراً ممكناً وقابلاً للفهم تماماً، مع الوعي بحقيقة تماثلهما في أداء نفس الدور الوظيفي الذي يتمثل في إشباع حاجات الستر والحماية على كلا المستويين النفسي والجسدي. ومن هنا إمكانية أن يحل الواحد منهما محل الآخر، وهي الإمكانية التي يسرت للوعي إشباع رغبة القتل الفعلي الكامنة في اللاوعي. وأعني أنه إذا كانت الرغبة الكامنة هي القتل الفعلي للأب المعتزلي– الذي احتل مكان الأب الأصلي، فإن الوعي عبر آلية الإحلال قد راح يتسامى بهذا القتل الذى يعجز عنه فعلياً، فجعله قتلاً رمزياً للثوب عبر تمزيقه وتطويحه. وبهذا تكتمل دائرة قتل الأب، (قولاً) عبر مماهاته مع الاعتزال، و(فعلاً) عبر الإحلال الرمزى له في الثوب.

وإذ يبدو أن هذه السيكولوجيا الخلاصية التي اتسعت لضروب من القتل القولي والفعلي – لكنه يبقى قتلاً رمزياً على أي حال – قد اقتضت ضرورة التغطية عليها بما يتسامى على دنس اللاواعى والمكبوت إلى عالم القداسة والملكوت، فإن ذلك – بالضبط – هو ما تكفلت به تلك الرواية التي تحكي عن مبدأ رجوعه "أنه كان نائماً في [شهر] رمضان، فرأى النبي (صلعم) فقال له يا علي: انصر المذاهب المروية عني، فإنها الحق. فلما استيقظ دخل عليه أمر عظم، ولم يزل مفكراً مهموماً من ذلك، وكانت هذه الرؤية في العشر الأول، فلما كان العشر الأوسط، رأى النبي صلى الله عليه وسلم في المنام ثانياً فقال: ما فعلت فيما أمرتك به ؟، فقال يا رسول الله وما عسى أن أفعل وقد خرجت للمذاهب المروية عنك محامل صحيحة، فقال لي: انظر المذاهب المروية عني فإنها الحق. فاستيقظ وهو شديد الحزن والأسف، وأجمع على ترك الكلام واتباع الحديث وملازمة تلاوة القرآن، فلما كانت ليلة سبع وعشرين، وكان من عادته سهر تلك الليلة، أخذه من النعاس مالم يتمالك معه السهر، فنام وهو يتأسف على ترك القيام فيها، فرأى النبي (صلعم) ثالثاً، فقال له: ما صنعت فيما أمرتك به ؟ فقال: قد تركت الكلام يا رسول الله، ولزمت كتاب الله وسنتك، فقال له: أنا ما أمرتك بترك الكلام.

إنما أمرتك بنصرة المذاهب المروية عني، فإنها الحق، قال، فقلت: يا رسول الله، كيف أدع مذهباً تصورت مسائله، وعرفت دلائله منذ ثلاثين سنة، لرؤيا، قال: فقال لي: لولا أني أعلم أن الله يمدك بمدد من عنده لما قمت عنك حتى أبين لك وجوهها، فجُد فيه، فإن الله سيمدك بمدد من عنده. فاستيقظ وقال: ما بعد الحق إلا الضلال. وأخذ في نصرة الأحاديث في الرؤية والشفاعة، وغير ذلك[٧].

وحتى مع صرف النظر عما تنطوي عليه هذه الرواية من اضطراب ظاهر يتكشف عنه مايكاد أن يكون تناقضاً بين إجماع الأشعري على ترك الكلام بعد الرؤيا الثانية، وجوابه على النبي- بالتالي- في بدء الرؤيا الثالثة بأنه قد ترك الكلام بالفعل، وبين سؤاله للنبي فى نهاية هذه الرؤيا: كيف أترك مذهباً تصورت مسائله وعرفت دلائله ؟، والذي لا ينطوي على مجرد الاستنكار لترك الكلام، بل والاستصغار لشأن الرؤيا، فإن الدور الوظيفي الذي تلعبه هذه الرواية بامتياز في إضاءة قراءة الرواية الأولى، يجعل حضورها مركزياً في سياق هذا التحليل. إذ يبدو - وللمفارقة- أن هذه الرواية قد راحت، من حيث تقصد إلى التعالى بأصل انخلاع الأشعري إلى عالم الملكوت، تؤكد على نحو كاسح قراءته بوصفه انعكاساً لسيكولوجيا اللاوعي المكبوت؛ وأعني من حيث أن آلية الوعي في التحرر من الإحساس بالخطيئة الناتج عن انفلاتات اللاوعي المراد كبته، هي المزيد من التسامي والعلو إلى حد المخايلة ببلوغ مقام النبوة.

والحق أن قراءة لهذه الرواية لتتكشف عن ضروب من المخايلة تستهدف تكريس التوازي كاملاً بين كل من الأشعري والنبي، وذلك ابتداء من ظهور النبي للأشعري ثلاثاً في الرؤيا "التي هي -حسب حديث للنبي- جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة "وفي شهر رمضان "الذي أُنزل فيه القرآن "وبما يسمح بتحقيق مخايلة التطابق مع تجربة النبي نفسه حين تنزّل عليه جبريل بالوحي لأول مرة عند اعتزاله في غار حراء، بينما جرى ذلك للأشعري وهو معتزل في بيته. فإذ ظل جبريل يسأل النبي ثلاثاً أن اقرأ، بينما النبي، وقد أخذته المفاجأة والدهشة، لا يجد ما يرد به إلا: ما أنا بقارئ[٨] فإن النبي (وقد حل محل جبريل) قد راح يسأل الأشعري (الذي أخذ مكان النبي) ثلاثاً أيضاً أن انصر المذاهب المروية عني فإنها الحق "، بينما الأشعري يرد - مأخوذاً بالحيرة - "وما عسى أن أفعل؟ "وبمثل ما أن حيرة النبي قد زالت حين أجابه جبريل: "اقرأ باسم ربك الذي خلق "، فإن تردد الأشعري قد ارتفع تماماً حين طمأنه النبي بأن الله سيمده بمدد من عنده، وبما يحيل إلى تماثل حضور "الله "في تلك المخايلة أيضاً. ولكي تكتمل المخايلة فإن كاتبي سيرة الأشعري قد أبوا إلا أن يحققوا هذا الظهور النبوي للأشعري في تلك الرؤى التي تشبه الوحي عند سن "الأربعين "، بمثل ما أن الوحي قد تنزّل على النبي عند نفس اللحظة العمرية بالضبط. بل إن الأمر يبلغ مداه حقاً حين يلح هؤلاء على تكريس نفس المخايلة بين (عبدالمطلب) جد النبي من جهة، وبين (أبي موسى) جد الأشعري من جهة أخرى. فإذ تلح مصادر السيرة على أن جد النبي (عبدالمطلب) قد كان موضوعاً لاختيار إلهي يُستفاد منه في التأكيد على الاصطفاء المسبق للنبي[٩]، فإن ذلك هو ما أصر عليه كاتبو مناقب

الأشعري بالمثل، وذلك حين صاروا إلى أنه "لما نزلت (فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه) "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "هم قوم هذا "، "وضرب بيده على ظهر أبيً موسى الأشعري[١٠]. وهكذا فإن الرجل – بل وقومه – قد كانوا موضوعاً لحب إلهي مخصوص، وهو من نوع الحب الذي سيُتوارث فيمن "سيخرج من ذلك الظهر في تاسع بطن، وهو الشيخ "أبو الحسن "[١١]، ومن هنا فإن الأشعري قد أصبح – بمثل ما كان النبي أيضاً – موضوعاً للإشارة والبشارة [١٢]. وإذن فإنه التوازي بين النبي والأشعري، سيرة وتجربة معاً ؛ الأمر الذي يعني أنه التعالي في أعلى صوره، يمارسه الوعي صعوداً من أدران الكبت وظلمات اللاوعي إلى معارج القدس وفيوضات الرؤيا ومخايلات الوحي. وهكذا فإن جذر هذه الرواية يكمن في أن الإحساس بالخطيئة؛ أعني خطيئة القتل الذي مُورس بحسب الرواية الأولى، قد ظل يثقل على الضمير ويشقيه، ومن دون أن تخفف من وطأة هذا الإحساس بالشقاء حقيقة أنه كان قتلاً رمزياً (بالقول أو بالفعل). وبالطبع فإنه لم يكن للوعي أن يترك الضمير يشقى بهذا الإحساس الثقيل، فراح يسعى إلى تحريره من وطأته عبر التعالي بفعل القتل (الذى هو رمزي فى كل الأحوال) من كونه خطيئة إلى اعتباره اصطفاء وفضيلة من عالم علوي نوراني يكرر– أو يكاد– تجربة الوحي النبوي. والحق أن ثراء هذه الرواية، وهو الأصل في مركزية حضورها في التحليل، إنما يتأتى من قدرتها التفسيرية السخية التي تجعلها تتسع لما يبدو وكأنه السعي إلى حجب الجذر الأعمق لانخلاع الأشعري عن الاعتزال وستره، وإلى إبراء ضميره الذي يشقى بإحساسه المثقل نتيجة فعله، ثم إلى توظيف التماثل الذي تقيمه بين كل من الأشعري والنبي، في تحقيق هيمنة الأشعرية وتثبيت سيادتها التي لم تزل تتمتع بها للآن.

وهكذا يئول التحليل إلى أن السيكولوجي (أو انفلاتات اللاوعي)، وليس العقلي (أو تحولات الوعي) هو الأصل في انخلاع الأشعري عن الاعتزال. ولأن سيكولوجيا الكبت لا تعرف إلا الانتقام والثأر، وليس أبداً التوسط والفهم، فإن عمل الأشعري اللاحق لانخلاعه لم يكن إلا نوعاً من الانتقام بالفعل. ولسوء الحظ فإنه كان ثأراً من العقل الذي استحال إلى رمز لرأس الاعتزال، أبي علي الجبائي، الذي احتل مكان الأب. ولعل الأشعري لم يجد في سعيه وراء شيء ينتقم به من هذا (العقل) إلا نقيضه الكامل ؛ وأعني به طريقة الفقهاء والمحدثين، أو ما أسماه بطريقة الاستدلال بالأخبار، فراح ينسرب بها كاملة إلى علم الكلام.

من "سيكولوجيا الانخلاع "إلى إنسراب "الإبستمولوجيا "الفقهية إلى علم الكلام:

إذا كان انخلاع الأشعري قد ارتبط – حسب ما تبدى آنفاً – بسيكولوجيا تتحكم فيها الرغبة الدفينة في الانتقام والثأر من المعتزلة، فإن ذلك قد حدد حقيقة كونه انخلاعاً ليس فقط عن "جميع ما كان يعتقده من مذاهبهم "حسب تعبيره، بل – وهو الأهم – عن طريقتهم الإبستمولوجية في الاستدلال أيضاً. ومن هنا إمكان القول بأن ضغوط السيكولوجيا قد آلت، على نحو ما، إلى اتساق إبستمولوجي

واضح ؛ وأعني من حيث ما تآدت إليه من استحالة الانخلاع عن عقائد الاعتزال إلى عقائد السلف مع الاحتفاظ بطريقة الاستدلال المعتزلية في نفس الوقت. بل إن الأمر قد آل إلى ما يمكن اعتباره تأسيساً لطريقة السلف في علم الكلام ؛ وعلى النحو الذي أدى إلى الاتساق الكامل بين العقيدة والطريقة، وهو الاتساق الذي لن يستمر مع اتباعه، ولكن تحت ضغوط الابستمولوجيا هذه المرة.

فإذ راح الأشعري "يدفع للناس – على قول السبكي – ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء وأهل الحديث (أو السلف) "، فإنه قد بدا منشغلاً كلياً في هذا الذي دفعه للناس بالكتابة (على) الطريقة، وليس بالكتابة (عن) الطريقة. إذ تكاد تخلو نصوصه ؛ التي تعد تأسيسية حسب كثيرين، من طرح مفصل ومنظم لطريقته في الاستدلال. وهكذا فإن "الإبانة عن أصول الديانة "الذي يكاد – من مجرد عنوانه – أن يكون نصه المؤسس في علم الكلام أو "أصول الديانة "لا ينطوي على ما هو أكثر من "إبانة قول أهل الحق والسنة "، وتمييزه عن "قول أهل الزيغ والبدع "(وهو القول الذي سيكرس له نصه "اللُّمِعْ ")، ومن دون أن ينطوي أيّ من النصين على قول في إبانة "الطريقة "التي سوف يدشن بها إبانته لقول أهل الحق والسنة. إن ذلك يعني أن الأمر في كلا النصين يتعلق بتدشين القول في "عقائد أهل الحق "مع السكوت عن القول في "الطريقة "المؤسِسة لهذا القول؛ وأعني أنها الكتابة (على) الطريقة، وليس (عن) الطريقة.

وإذا كان الطابع التأسيسي للنصوص إنما يرتبط بما تنطوي عليه من تدشين "طريقة "تؤسس لقول مغاير في حقل ما(١٣)، فإنه لابد من المصير إلى أن نص الأشعري المؤسس حقاً، إنما هو ذلك الذي ينطوي على التفكير فى "الطريقة "التي دشن بها قوله المغاير في العقائد. وإذ يبدو أن الأشعري قد تجاوز في نصه المغمور "رسالة إلى أهل الثغر "حدود الكتابة في العقائد على طريقة السلف إلى إبانة القول في تلك الطريقة نفسها؛ فإنه يمكن اعتبار هذا النص – رغم كونه الأقل ذيوعاً – هو نصه المؤسس حقاً. ولعل السعي في هذا النص إلى إبانة القول في الطريقة التي يؤسس بها لعقيدته، إنما يتأتى من طابعه البنائي، وليس النقضي؛ وأعني من حقيقة أن الأشعري قد أفرده لإبانة أصول ديانته أو عقيدته، ولكن من دون أن يبلور هذه الإبانة – كعهده في نصيه الآنفين– في سياق مساجلة الخصم ونقضه. ومن هنا أنه كان مضطراً لأن يؤسس لعقيدته قوائمها التي تعتمد عليها، بعد أن كانت تقوم قبلاً على قوائم نقض الخصم. واللافت أن "طريقة "الخصم، وليس "عقيدته "، مثلما كان الأمر قبلاً، سوف تكون هي موضوع النقض في هذا النص؛ وبما يعني أنه القول في "طريقته "، وفي طريقة الخصم أيضاً. ولعل نقطة البدء في "الإبانة عن أصول الطريقة "– أعني طريقة الأشعري – تنطلق مما صرح به "السبكي "من أن كل ما كتبه (الأشعري) – بعد واقعة انخلاعه – قد جاء على طريقة الجماعة من الفقهاء التي يبدو أنه قد تبناها كاملة، كأصول ومفاهيم. إذ يلاحظ أنه قد افتتح قوله المغاير في "الإبانة "بتسريب صريح للأصول التي يفكر بها الفقهاء إلى حقل الكلام. ومن هنا ما رد به على محاوره المتخيل حين سأله: "قد أنكرتم قول المعتزلة والجهمية والحرورية والرافضة و المرجئة،

فعرّفونا قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون "بأن "قولنا الذى نقول به، وديانتنا التى بها ندين التمسك بكتاب الله ربنا عز وجل، وبسنة نبينا (صلعم) وما ُروى عن السادة الصحابة والتابعين وأئمة الأحاديث (الإجماع)، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل، نضر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون "(١٤).

وإذن فإنها أصول الفقهاء يستدعيها الأشعري، لكنه يبدو أن طبيعة الحقل المعرفي الكلامي قد فرضت عليه أن يستدعى منها ثلاثة فقط، هي الكتاب والسنة والإجماع وأما الإجتهاد، فإنه قد غاب لأن الأشعري لم يجد له مكاناً إلا في "أصول الأحكام "لا "أصول العقائد "، فإذ "لم تجد عن أحد من صحابته (أي النبي) خلاف في شئ مما وقف - عليه السلام - جماعتهم (عليه من الحجج)، ولا شك في شئ منه، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصوا جميعاً على ذلك، وهم متفقون لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المُحدث لهم وأسماؤه وصفاته، وتسليم جميع المقادير إليه...، لما قد ثلجت به صدورهم، وتبينوا وجه الأدلة التي نبههم عليها...، وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كُلّفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم، وحدوثها فيهم، وردها إلى معاني الأصول التي وقفهم عليها، ونبههم بالإشارة على ما فيها، فكان منهم في ذلك ما نُقل إلينا من طرق الاجتهاد التي اتفقوا عليها وطرق الاجتهاد التي اختلفوا فيها "(١٥). وإذ لا مجال - هكذا - لأي اجتهاد في أصول العقائد، بل هو الاجتهاد في حوادث الأحكام بردها إلى معاني الأصول، فإنه لا محل للدعوى بأن "ابن حنبل "هو المُعادل في نص الأشعري للإجتهاد(١٦). إذ الحق أن "ابن حنبل "لا يحضر في نص الأشعري كصاحب اجتهاد، بل كصاحب موقف تآدي به إلى أن يكون ضحية سياسية لنفس الخصم القاسي الذي كان الأشعري هو ضحيته السيكولوجية.

والحق أن الاجتهاد كان لابد أن يغيب تماماً عن أصول الأشعري، لأنه إذا كان معنى الإجتهاد في المجال الفقهي الذي خضع له الأشعري تماماً بعد انخلاعه، هو معنى "القياس "بحسب الشافعي، والذي "هو ما طُلب بالدلائل علي موافقة الخبر المتقدم، من الكتاب والسنة "(١٧) أو - بلغة الأشعري نفسه- "رد حوادث الأحكام إلى معاني الأصول "، فإنه يستحيل تماماً حضور مثل هذا القياس في المجال الكلامي، لأنه لا مجال فيه لحوادث تُرد إلى معاني الأصول، بل إنها الأصول - على العكس- هي ما بدا أنه يُرد إلى الحوادث فيه. وإذ يبدو هكذا أن القياس يشتغل في المجال الكلامي على نحو مغاير تماماً لاشتغاله في المجال الفقهي، فإنه قد بدا للأشعري من قبيل الاشتغال الفاسد؛ وذلك من حيث يئول إلى تأويل للعقائد يجاوز بها مضمونها الذي يصرح به ظاهر الأخبار. إن هذا الرد للأصول إلى الحوادث هو ما آل -بحسب الأشعري- إلى "أن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر(قد) مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم، ومن مضى من أسلافهم فتآولوا القرآن (والأخبار) على آرائهم تأويلاً لم يُنزل به الله سلطاناً، ولا أوضح به برهاناً، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين، ولا عن السلف المتقدمين "(١٨).

ومن هنا فإن ما صار إليه المعتزلة من أنه "لو كان (الله) تعالى يُرى بالبصر لوجب أن يجوز أن يكون فى جهة، إما بنفسه وإما بمحله، وذلك مستحيل عليه، يبين ذلك أن الواحد منا كما يحتاج إلى حاسة البصر في الرؤية، فكذا يحتاج إلى أن يكون ما يراه مقابلاً لحاسته، إما بنفسه وإما بمحله، وكذلك متى أراد أن يرى ما لا يقابله يستعين بالمرآة، فتصير مقابلته لها كمقابلته لبصره "[١٩]، إنما هو من قبيل رد الأصل (وهو رؤية الله هنا) إلى الحوادث (متمثلة في "الواحد منا "الذي هو الأصل فى قياسهم)، فتأولوه على نحو "خالفوا معه - بحسب الأشعري طبعاً - روايات الصحابة رضي الله عنهم عن نبي الله صلى الله عليه وسلم في رؤية الله عز وجل بالأبصار. وقد جاءت في ذلك الروايات من الجهات المختلفات وتواترت بها الآثار، وتتابعت بها الأخبار "[٢٠] . بل إن الأشعري قد مضى إلى أن الأمر لا يقف عند مجرد مخالفة "أخبار "النبي، بل يتجاوز إلى التعدي على دوره، وإلى حد إبطاله؛ وأعني من حيث ما تأدى إليه هذا الإجتهاد / القياس من "استئناف أدلة غير التي نبه النبي عليها "[٢١] ، وبما ينطوي عليه ذلك من افتراض أن أحداً "أعلم من النبي، "وهذا مما لا يدعيه مسلم "[٢٢]، إذ من المستحيل أن يأتي بعد النبي (أي نبي) أحدٌ بأهدى مما أتى، أو يصلوا من ذلك إلى ما بَعُد عنه عليه السلام "[٢٣]. وبالطبع فإن تصور إمكان ذلك إنما ينطوي على دفع الرسل وإنكار الأنبياء، ومن هنا ما صار إليه الأشعري من أنه "إنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الإستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم ".[٢٤] وهكذا يكاد ينتهي الأشعري إلى أن "طريقة "تقوم على إبطال الأخبار لابد أن تئول إبطال النبوة نفسها.

وأخيراً فإن الأشعري قد أضاف إلى ذلك "خفاء "هذه الطريقة الذي تستمده من انتسابها- بحسبه- إلى "الأعراض "، وذلك في مقابل "وضوح "طريقة الاستدلال بالأخبار. فإذ "الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ويدق الكلام عليها "فإن "ما يُستدل به من أخبار عليه السلام على سائر ما دُعينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة، ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع المنحرفين عن الرسل"[٢٥]. وإذن فإنه "الخفاء المعرفي "يضاف إلى "الابتداع الديني "، وعلى النحو الذي كان لابد معه من طرد هذا الاجتهاد وإقصائه خارج المجال الكلامي كلياً، وبحيث لا يبقى من مجال إلا الاجتهاد الأوحد الذي يمكن للأشعري أن يقبل به؛ وأعني به "اجتهاد الخلف في طلب أخبار النبي (صلعم) والاحتياط في عدالة الرواة لها، (باعتباره) واجباً عندهم ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين "[٢٦]. وهكذا يلوح أن نقض "الاستدلال بالأعراض "لم يكن إلا توطئة الأشعري لتأسيس ما أسماه "الاستدلال بالأخبار ".

وقد انطلق الأشعري إلى تأسيس هذا "الاستدلال بالأخبار "من ذات المفهوم المركزي الذي بلوره الشافعي في المجال الفقهي ؛ وأعني مفهوم "البيان "، ولكن بعد تكييفه بما يتناسب وطبيعة المجال الكلامي بالطبع. والغريب أن توطئة "الأشعري "لتدشين "البيان "تكاد أن تكون استعادة لتوطئة

"الشافعي "إلى تدشين هذا المفهوم أيضاً. فإذ يبدأ الطريق إلى "البيان والهدى "عند الشافعي من لحظة "الكفروالعمى "عند بعث النبي[٢٧]، فإن ذلك هو ذات الطريق الذي انطلق فيه الأشعري إلى البيان (فى العقائد) من نفس نقطة البدء تماماً ؛ وأعني من "إن الله بعث محمداً (صلعم) إلى سائر العالمين وهم أحزاب مشتتون وفرق متباينون. . . ، لينبههم على حدثهم، ويدعوهم إلى توحيد المُحدِثْ لهم، ويبينّ لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته "[٢٨]. وبالطبع فإن هذا النوع من "البيان "للحدوث والمُحدِث، إنما يختلف عن "البيان "بحسب الشافعي ؛ والذي هو "لما أحل منّاً بالتوسعة على خلقه، وما حرَّم لَما هو أعلم به من حظهم في الكف عنه في الآخرة والأولى "[٢٩]. ولعل هذا التباين هو الأصل في الاختلاف بين وصف الشافعي لما كان عليه القوم قبل بعثة النبي بأنه "الكفر والعمى "، فيما هو "التشتت والتباين "بحسب الأشعري. إذ فيما يلائم "الكفر والعمى "انشغال الشافعي الفقهي "بالفعل والسلوك "، ومن هنا أن "بيانه "ينصرف إلى الحلال والحرام، فإن "التشتت والتباين "يلائم انشغال الأشعري الكلامي بالرأي والنظر؛ ومن هنا أن بيانه يتعلق بطرق المعرفة. لكن الأمر – فيما يتعلق بالتباين بين نوعي البيان – يتجاوز إلى ما هو أعمق؛ وأعني من حيث أنه فيما يكون البيان، في المجال الفقهي، إلحاقاً لنازلة مستجدة بالأصل الثابت بالخبر، وذلك ابتداء من أنه "ليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها "[٣٠]. وبالطبع فإن البيان هنا "بيان الدليل من كتاب الله على سبيل الهدى في تلك النازلة، فإنه- أي البيان – يكون في المجال الكلامي، إقصاءاً للأدلة المستجدة عن الأصل الثابت بالخبر، وذلك انطلاقاً من أن أحداً لا يمكن أن يكون أعلم من النبي أو "يأتي بأهدى مما أتى "؛ وبما يعينه ذلك من أن البيان – بحسب الأشعري- هو بيان "الاستغناء في العلم بصحة جميع الأصول بالأدلة التي نبّه صاحب الشريعة عليها في وقت دعوته "[٣١]. وهكذا فإنه فيما يكون البيان، في المجال الفقهي، ممارسة مفتوحة ابتداء من أن النوازل تتجدد أبداً، وعلى نحو يصح معه تصوره "بياناً متأخراً "، وهو ما أدركه الأشعري حين مضى إلى "جواز تأخير البيان فيما أجمله الله من الأحكام "، [٣٢] فإنه يكون، في المجال الكلامي، بياناً تحقق القول فيه واكتمل مع النبي، ولا مجال فيه لقول جديد؛ وبحيث لا يصح تصوره إلا "بياناً متقدماً "، وهو أيضاً ما قطع به الأشعري حين صار إلى أنه "معلوم عند سائر العقلاء أن ما دعا النبي (صلعم) إليه مَن واجهه من أمته من اعتقاد حدثهم ومعرفة المحدث لهم وتوحيده ومعرفة أسمائه الحسنى، وماهو عليه من صفات نفسه وصفات فعله، وتصديقه فيما بلغهم من رسالته مما لا يصح أن يؤخر عنهم البيان فيه "[٣٣]. والحق أن تجويز تأخير البيان أو القطع بوجوب تقديمه وعدم تأخيره، كان لابد أن يحدد نوع الفاعلية أو الآلية المؤسسة له، والتي كان يلزم أن تكون "الإجتهاد "حال تجويز تأخيره (حيث البيان يتحقق "لاحقاً "للأصل) فيما بدا لازماً أن تكون "الإجماع "ولاشيء سواه حال القطع بتقديمه وعدم تأخيره (وأعني من حيث قد تحقق أصلاً في "السابق ")[٣٤]. إذ الحق أنه لا سبيل إلى "بيان "يتحقق في "اللاحق "إلا "الاجتهاد"، ولوكان صورياً، تماماً بمثل ما أنه لا سبيل إلى "بيان "قد تحقق في "السابق "إلا "الإجماع

". ولأن البيان في المجال الكلامي قد تحقق - بحسب الأشعري - في "السابق "، فإن ذلك ما يفسر الحضور المركزي للإجماع عنده، وإلى حد تأسيسه لكافة عقائده على هذا الأصل تقريباً. حيث لم يعرف الأشعري شيئاً يؤسس عليه بيانه "للأصول التي مضى الأسلاف عليها "، ألا "الإجماع "، وإلى حد أنه (أى الإجماع) قد تجاوز عنده مجرد كونه آلية معرفية تنتظم البناء الباطني للنص، إلى انتظام بنائه الشكلي أيضاً؛ وعلى نحو اتخذ معه هذا البناء شكل التصنيف، لا إلى أبواب وفصول، بل إلى "إجماعات "استهل الأشعري كل واحد منها بصيغته الأثيرة: "وأجمعوا ". [٣٥]

ولقد اتكأ الأشعري في تأسيس سلطة الإجماع، في المجال الكلامي، على تصوره إجماعاً على "بيان النبي "، وبما يتبع ذلك من وجوب اختصاصه بالصحابة دون سواهم. ولعل ذلك يعني أن الأشعري قد راح يتجاوز ذلك الانشغال، في المجال الفقهي، بالتماس (النص) المؤسس لسلطة الإجماع إلى تصوره، هو نفسه، يستمد سلطته من كونه، ليس إجماعاً على رأي أو اجتهاد، بل إجماعاً على (نص) هو - هنا- "بيان النبي ". وبالطبع فإن قوة هذا النص/البيان- التي تتأتي من أنه ليس صادراً عن اجتهاد النبي ورأيه، بل عن وحي الله وتوقيفه- كان لابد أن تطال الإجماع بدوره، وإلى حد أن الأشعري يكاد أن يرد "الإجماع "إلى الله بالفعل. فإذ إرتفع - تماماً كالشافعي قبله - ببيان النبي إلى مقام الوحي من الله، وذلك من حيث "إن ما دل على صدق النبي (صلعم) بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة أخباره، ودلّ على أن ما آتى من الكتاب والسنة (بيان النبي) من عند الله معاً "[٣٦]، فإنه قد مضى إلى أن الله "قد جعل ما حفظه من ذلك (البيان) وجمع القلوب عليه، حجة على من تعبد بعده - عليه السلام - بشريعته، ودلالة لمن دُعِي إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار "[٣٧]؛ وبما يعني أنه ليس "بيان النبي "فقط هو ما يكون من الله، بل إن حفظ هذا البيان وجمَعْ القلوب عليه (أو الإجماع) يبدو من الله أيضاً. والملاحظ أن الأشعريِ قد مضى إلى تقرير ذلك صراحة؛ وأعني حين صار إلى أنه "لما جعل الله أخبار نبيه (صلعم) طريقاً إلى المعارف بما كلفهم إلى آخر الزمان، حفظ أخباره -عليه السلام- في سائر الأزمنة ومنع من تطرق الشبه عليها، حتى لا يروم أحد تغيير شيء منها، أو تبديل معنى كلمة قالها إلا كشف الله عزوجل سره، وأظهر في الأمة أمره حتى يرد ذلك عليه العربي والعجمي، ومن قد أُهل لحفظ ذلك من حملة علمه - عليه السلام - المبلغين عنه "[٣٨]. بل إن الأشعري يجاوز إلى حد اعتبار حفظ الله لأخبار نبيه (صلعم) هو تماماً "كحفظه كتابه حتى لا ينطق [لعلها لا يقدر] أحد من أهل الزيغ على تحريك حرف ساكن، أو تسكين حرف متحرك إلا تبادر القراء في رد ذلك عليه مع اختلاف لغاتهم وتباين أوطانهم لما أراده الله عز وجل من صحة الأداء عنه "[٣٩]. وبالطبع فإن هذا القرآن بين "الأخبار "و "الكتاب "في الحفظ من الله إنما يهب هذه "الأخبار "قوة "الكتاب "وسلطته التي كان لابد أن تنسرب إلى مفهوم "الإجماع "بدوره؛ وأعني من حيث أصبح - بحسب ما قيل آنفاً - حجة على من تعبد بعد النبي - عليه السلام - بشريعته، ودلالة لمن دُعي إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار ". وإذ الدلالة لمن شاهد

الأخبار لم تكن إلا "المعجزة "- التي "أزعجت قلوب سائر من أُرسل إليه النبي (صلعم) على النظر في آياته بخرق عوائدهم له، وحلول ما يعدهم من النقم عند إعراضهم عنه ومخالفتهم له "(٤٠)، فإن ذلك يعني أن دلالة "الإجماع "لمن لم يشاهد تلك الأخبار تقوم مقام دلالة "المعجزة "عند من شاهدها ؛ وبما يعني أنه التعالي، هنا، بالإجماع إلى مقام المعجزة. والحق أن هذا التعالي المزدوج ؛ أعني بأخبار النبي وبيانه إلى مقام "الكتاب "من حيث حفظ الله لهما (أولاً)، وبالإجماع إلى مقام المعجزة من حيث كونه دلالة على صدق تلك الأخبار (ثانياً)، هو ما يؤسس لسلطة كل من البيان والإجماع عند الأشعري على نحو كامل ؛ وهي السلطة التي لعل الأشعري قد قصد تسريبها إلى "طريقته "حين بناها متكئاً على هذين المفهومين بالأساس.

ولقد كان لزاماً أن تستمد هذه "الطريقة "سلطة مضاعفة ابتداءً من كونها – بحسب قوله – "طريقة الصحابه "، الذين "لا تجد عن أحد منهم خلاف في شيء مما وقف – عليه السلام – جماعتهم عليه، ولا شك في شيء منه، ولا زيادة على ما نبههم عليه من الحجج، بل نصوا جميعاً على ذلك، وهم متفقون لا يختلفون في حدثهم، ولا في توحيد المُحدِث لهم وأسمائه وصفاته، لما قد ثلجت به صدروهم، وتبينوا وجه الأدلة التي نبههم – عليه السلام – عليها عند دعائه لهم "(٤١). وبالطبع فإن كونها "طريقة الصحابة "إنما يعني أن تُضاف إليها سلتطهم التي ردها الأشعري إلى أنهم "أئمة مأمونون غير متهمين في الدين، وقد أثنى الله ورسوله على جميعهم، وتعبدنا بتوقيرهم وتعظيمهم وموالاتهم، والتبري من كل من ينتقص أحداً منهم ".(٤٢) والحق أن هذه السلطة للصحابة التي بلغ بها الأشعري حد التعبد بتوقيرهم وتعظيمهم لا تتأتى فقط من مجرد ثناء الله والرسول عليهم، بل ومن حيث ما نُقل – عن أبي زرعة – من أن الرسول (صلعم) حق، والقرآن حق، وما جاء به حق، وإنما أدى إلينا ذلك كله الصحابة "(٤٣). وإذن فإنها سلطة الصحابة تقترن بسلطة الكتاب والسنة؛ وعلى النحو الذي سيجعل الأشعري اللاحق ؛ أعني الغزالي، يقطع بأن " "إجماع الصحابة "هو "أعظم أصول الدين (لأنه هو) الذي يُحكَم به على كتاب الله وعلى السنة المتواترة "،(٤٤) مكرساً بذلك سلطة لا سبيل إلى منازعتها أبداً. وبالطبع فإن الأشعري، عبر تأسيسه لسطة هذه الأصول التي أقام طريقته عليها- وأعني بها سلطة البيان يوازي – في حفظه – الكتاب، وسلطة الإجماع يعادل – في دلالته – المعجزة، وسلطة الصحابة كأصل "يُحكم به على كتاب الله والسنة المتواترة "- إنما كان يؤسس لسلطة طريقته التي يبدو أن طبيعة هذه الأصول المؤسِسة لها قد فرضت عليها أن تكون – فيما أدرك هو نفسه – طريقة في الاستدلال بالأخبار. ولعل مركزية "الخبر "في هذه الطريقة، وإلى حد نسبتها إليه، إنما ترتد إلى حقيقة أن هذه الأصول تكاد تتمحور بأسرها حول "الخبر "؛ وأعني من حيث أن "البيان "هو في حقيقته خبر النبي الذي أجمع عليه الصحابة ونصوا عليه إلى من بعدهم من الخلف الذين كان لابد أن يقتصر اجتهادهم على طلبه والاحتياط في عدالة الرواة له. يؤكد تصور الأشعري لبيان النبي كخبر ما صار إليه من أنه "إذا ثبت بالآيات (المعجزات) صدقه، فقد عُلم صحة ما أخبر النبي (صلعم) عنه، وصارت

أخباره أدلة على سائر ما دعانا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا وصفات فعله، وصار خبره عليه السلام من ذلك سبيلاً إلى إدراكه (أي الغائب عن الحس)، وطريقاً إلى العلم بحقيقته "[٤٥]. ولعله يلزم التنويه – هنا – بأن الأشعري يكاد يقتفى خطى الشافعي، الذي إذا كان قد قطع بأنه "ليس لأحدٍ أبداً أن يقول في شيء حل ولا حرم إلا من جهة العلم، وجهة العلم هي الخبر "[٤٦]، فإن الأشعري يؤكد بعده– بالمثل– أنه ليس لأحد أن يقول في "الغائب عن الحس "إلا من جهة الخبر. إذ الحق أنه لا يكتفي بجعل "الخبر "طريقاً إلى العلم بالغائب عن الحس، بل ويقطع بأنه لا سبيل إلى ذلك سواه؛ ليس فقط "لأن آياته (أي النبي) والأدلة الدالة على صدقه محسوسة مُشاهدة قد أزعجت القلوب، وبعثت الخواطر على النظر في صحة ما يدعو إليه، وتأمل ما استشهد به على صدقه، والمعرفة بأن آياته من قبل الله تدرك بيسير الفكر فيها، وأنها لا يصح أن تكون من البشر لوضوح الطرق إلى ذلك "[٤٧]، بل – والأهم – لأنه (أي النبي) "لم يَدَع لسائر من دعاه إلى توحيد الله حاجة إلى غيره، ولا لزائغ طعناً عليه، ثم مضى محموداً بعد إقامة الحجة، حتى لم يحوج أحداً من أمته إلى البحث عن شيء أغفله هو مما ذكره لهم ".[٤٨] وهكذا تتأسس مركزية "البيان "– كخبر– لا على مجرد صدقه، بل وعلى اكتماله وتمامه على نحو يلزم معه الاستغناء عما سواه. إذ الحق أن الله (قد) أكمل – بهذا البيان – لجميعهم طرق الدين، وأغناهم عن التطلع لغيرها من البراهين، ودلّ على ذلك بقوله عزوجل: "اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً "، وليس يجوز أن يخبر الله عز وجل عن إكمال الدين مع الحاجة إلى غير ما أكمل لهم الدين به. وبيّن النبي معنى ذلك في حجة الوداع بقوله: "اللهم هل بلغت... "، فلو كنا نحتاج مع ما كان منه – عليه السلام – في معرفة ما دعانا إليه، إلى ما رتبه أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان مُبلِّغا، إذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا إليه إلى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها، ولو كان هذا كما قالوا، لكان فيما دعا إليه وقوله بمنزلة اللغو[٤٩]. وإذن فإنه لا مجال البتة لقول مغاير للخبر، بل هو الخبر ولا شيء سواه، وإلا فإنه الانتفاض للإعتقاد في كمال الدين وتمامه الذي تأكد بالخطاب الإلهي – النبوي. وإذ أضاف الأشعري إلى ذلك "أن طريق الاستدلال بأخبارهم – عليهم السلام – على سائر ما دعينا إلى معرفته مما لا يُدرك بالحواس أوضح من الاستدلال بالأعراض– حيث الأخبار "أقرب إلى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة، مما اعتمدت عليه الفلاسفة ومن اتبعهم من أهل الأهواء "[٥٠]– فإنما ليقرن "الوضوح "بالصدق والاكتمال ترسيخاً للأولوية المطلقة للبيان، وذلك في مقابل "الكذب والنقص والغموض "يعتور كل ما سواه مما تبلور لاحقاً. والحق أنها نفس فكرة اكتمال المتقدم وأفضليته في مقابل نقص المتأخر ودونيته التي تنتظم الخطاب التاريخي الأشعري[٥١]، وعلى نحو يتبدى فيه التجاوب بين العناصر الجزئية المكونة للخطاب الأشعري بأسره.

لكنه يبدو أن كل ما كرسه الأشعري للبيان من صفات الصدق والاكتمال والوضوح، لم يكن ليكفي في جعله حجة بذاته، بل أن حجيته قد ظلت تأتيه من خارجه، وأعنى من أن ثمة من "قد ثلجت

صدورهم به، وامتنعوا عن استئناف الأدلة فيه، وبلّغوا جميع ما وقفوا عليه من ذلك، واتفقوا (أي أجمعوا) عليه إلى من بعدهم "[٥٢]. وهنا فإنه إذا كانت حجية البيان عند هؤلاء الذين "ثلجت صدورهم به "إنما ترتبط – في الجوهر – "بما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه "[٥٣]، فإن "إجماعهم "سيصبح، هو نفسه، "حجة على من تعبد بشريعة النبي بعده، ودلالة لمن دُعى إلى قبول ذلك ممن لم يشاهد الأخبار "[٥٤]. وإذن فإنه البيان تثبت حجته، حال وجود النبي، بالمعجزة، بينما تثبت بعده بالإجماع ؛ وبما يعني أنه رغم كل ما أضافه إليه الأشعري يبقى قاصراً عن أن يقوم حجة بذاته، بل أنه يستفيد حجيته من خارجه؛ وأعني من "المعجزة "ثم من "الإجماع "الذي يقوم مقامها[٥٥]. وبالطبع فإنه إذا "كان عذر الصحابة فيما دُعوا إليه من ذلك، مقطوعاً بما نبههم عليه النبي (صلعم) من الدلالة على ذلك، وما شاهدوه من آيات الدلالة على صدقه، فإن عذر سائر من تأخر عنه (أي النبي) مقطوع بنقلهم (أي الصحابة) ذلك (الذي أجمعوا عليه) إليهم، ونقل أهل كل زمان حجة على من بعدهم، ومن غير أن يُحتاج – أرشدكم الله – في المعرفة لسائر ما دُعينا إلى اعتقاده إلى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبّه النبي(صلعم) عليها، ودعا سائر أمته إلى تأملها "[٥٦]. وهنا فإنه إذا كان عذر الصحابة قد انقطع بالمعجزة، وانقطع عذر من تأخر عنهم بالنقل عنهم، فإنه لم يكن أمام هؤلاء الخلف المتأخر إلا "الاجتهاد في طلب أخبار النبي (صلعم) والاحتياط في عدالة الرواة لها، وكان ذلك واجباً عندهم، ليكونوا فيما يعتقدونه من ذلك على يقين "[٥٧]. وإذن فإنه اليقين يُستفاد من "النقل "، وليس أبداً من "العقل "هو آخر ما تنتهي إليه طريقة الأشعري.

ولقد كانت هذه الطريقة في الاستدلال بالأخبار؛ والتي تنبني بأسرها على تأسيس حجية البيان أو الأخبار على المعجزة (من الله) والإجماع (من الصحابة) والنقل (من الخلف)، هي – على قول الأشعري – ما أخلد إليه السلف ومن اتبعهم من الخلف، "فأعرضوا عما صارت إليه الفلاسفة ومن اتبعهم من القدرية وأهل البدع من الاستدلال (بالأعراض) على ما كُلفوا معرفته، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه، وإنما صار من أثبت حدث العالم والمحدث له من الفلاسفة إلى الاستدلال بالأعراض والجواهر لدفعهم الرسل وإنكارهم لجواز مجيئهم "[٥٨]. ولعل ما انتهى إليه الأشعري من رد الاستدلال بالأعراض إلى دفع الرسل وإنكارهم، إنما يتجاوز مجرد السعي إلى تفضيل طريقة في الاستدلال على أخرى، إلى ما يبدو وكأنها "ضغوط السيكولوجيا "وهي تمارس اشتغالها تعالياً بطريقته – عبر تأسيسها على البيان يوازي – في حفظه – القرآن، والإجماع يعادل – في دلالته – المعجزة، والصحابة يُحكَم بهم على الكتاب والسنة – إلى مقام "التعبد والتقديس "، وتنزّلاً بطريقة الخصم (المراد قتله) – عبر ردها إلى دفع الرسل وإنكارهم – إلى حضيض "الانحطاط والتدنيس "؛ وبما يعني أن "ضغوط السيكولوجيا "تبقى حاضرة بقوة في بناء طريقته.

من ضغوط "السيكولوجيا "إلى ضغوط "الإبستمولوجيا ":

لعل قراءة لما كتبه الأشعري على الطريقة التي بناها ؛ أعني "طريقة الاستدلال بالأخبار "،

تكشف عن أن ضغوط السيكولوجيا كانت أعجز من أن تئول إلى الإقصاء الكامل لطريقة الاستدلال بالأعراض؛ التي لم يستطْع الأشعري – رغم انحطاطه بها إلى حضيض "التدنيس "– أن يتحرر منها تماماً. إذ الحق أن للإبستمولوجيا، بدورها، ضغوطها التي بدا أن السيكولوجيا لم تفلح إلا في تحييدها، وعلى نحو جزئي فقط، وكان ذلك عند الأشعري تحديداً. وأما عند أتباعه فإن الأمر قد تجاوز "التحييد "إلى استعادة طريقة الاستدلال بالأعراض كاملة. فقد ظلت أصداء هذه الطريقة الآثمة المُزاحة تتردد في بعض أنحاء البناء العقائدي للأشعري، وفي سياق إثباته للصفات الإلهية بالذات؛ والذي اضطر فيه إلى توظيف آلية "رد الأصوال إلى الحوادث "أو "الإستدلال على الأمر الغائب عن حواسنا بالمشاهد "التي هي جوهر "طريقة الاستدلال بالأعراض ". والملاحظ أن هذا التوظيف لآلية "الاستدلال بالأعراض "قد راح يتصادم، بوضوح، مع ما يسعى الأشعري إلى تثبيته مستدلاً بالأخبار. يؤكد ذلك أنه إذ انطلق إلى إثبات الصفات من "الأخبار "، أو "مما أجمعوا عليه (من) أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين "[٥٩]، فإنه لم يجد سبيلاً – للمفارقة – لإثبات هذا "الإجماع "إلا عبر التشبيه بصفات المحدثين. يقول الأشعري: "واستدلوا على ذلك بأنه لو لم يكن له عز وجل هذه الصفات لم يكن موصوفاً بشيء منها في الحقيقة، (من قِبل أن من ليس له حياة لا يكون حياً، ومن لم يكن له علم لا يكون عالماً في الحقيقة، ومن لم يكن له فعل، لم يكن فاعلاً في الحقيقة، ومن لم يكن له إحسان لم يكن محسناً ومن لم يكن له كلام لم يكن متكلماً في الحقيقة، ومن لم يكن له إرادة لم يكن في الحقيقة مريداً، وأن من وُصف بشيء من ذلك مع عدم الصفات التي توجب هذه الأوصاف له لا يكون مستحقاً لذلك في الحقيقة، وإنما يكون وصفه مجازاً أو كذباً. . . ، فإذا كان الله عزوجل موصوفاً بجميع هذه الأوصاف في صفة الحقيقة وجب إثبات الصفات التي أوجبت هذه الأوصاف له في الحقيقة، وإلا كان وصفه بذلك مجازاً، وتبيين هذا أن وصف الإنسان مريد وسارق وظالم مشتق من الإرادة والسرقة والظلم، فإذا وُصف بذلك من ليس له هذه الصفات في الحقيقة كان وصفة بذلك تلقيباً (ومجازاُ) "[٦٠]. وهكذا فإن الإثبات في ما "لا نرى أو الغائب "مردود بالكلية إلى الإثبات في ما "نرى في الشاهد "أو أنه– بعبارة أخرى– تبيين "وصف الله "من خلال "وصف الإنسان ".

وبصرف النظر عن أن ذلك هو بعينه ما كان قد صار إليه المعتزلة [٦١]؛ الذين أراد الأشعري بطريقته في "الاستدلال بالإخبار "الانتقام منهم "عقيدة وطريقة "معاً، فإن المفارقة هنا تتأتي من أنه يبدو وكأن ما أثبته الإجماع "من عدم المشابهة في الصفات بين الله والحوادث، لم يثبت إلا عبر توظيف آلية تفترض المشابهة ؛ وأعنى من حيث تنبني على رد الغائب إلى الشاهد. ولعل هذه المفارقة تمثل أولى تجليات المأزق الذي سوف تنتهي إليه "طريقة الاستدلال بالأعراض "حين جرى توظيفها كاملة بواسطة أتباع الأشعري للاستدلال بها على المضمون العقائدي الذي سعى إلى ترسيخه مستنداً إلى الأخبار؛ والذي هو مغاير بالكلية للمضمون العقائدي المعتزلي الذي تبلورت هذه الطريقة للاستدلال عليه أصلاً. فإذ تبلورت هذه الطريقة، في المجال الكلامي، ضمن سياق الخطاب

العقائدي للمعتزلة الذي يكاد ينبني بأسره بحسب العقل، فإنها – وابتداء من التجاوب بين مضمون الخطاب وأداته – قد استفادت منه طابعها العقلي الغالب؛ والذي كان لابد أن يلازمها – بالطبع – حين استدعاها أتباع الأشعري للاستدلال بها على مضمون عقائدي يجاوز – ابتداء من انبنائه على مجرد الخبر – العقل أو حتى يضاده. والمهم أنه قد انبثق من هذا الانفصام الذي كرسه أتباع الأشعري بين مضمون الخطاب وأداته، ذلك الانفصام الذي لا يزال يشقى به الخطاب العربي للآن بين مضمونه وآداته كذلك. وبالأولى فإنه قد ظل ملازماً للأشعرية على مدى تاريخها؛ وإلى حد أن حاملي لوائها المعاصرين قد راحوا يلتمسون في النظرية العلمية المعاصرة تأسيساً لمنظومتهم العقائدية، غير مدركين أن هذه النظرية المعاصرة لا تعرف أبداً مبدأ اليقين الذي تتأسس عليه عقيدتهم؛ بل إنها تنبني على القابلية للتكذيب وإمكان الخطأ. لكنه الانفصام الذي يجعل البرهنة بالفيزياء الذرية المعاصرة وما بعدها على ما ينتمي إلى ما قبل العلم– أوحتى ما يجاوزه – أمراً مقبولاً وممكناً. والغريب أن سيرورة هذا الانفصام قد بدأت مع الباقلاني بالذات من توظيف الفيزياء الذرية أيضاً– لكنها كانت الفيزياء الذرية الفلسفية الكلاسيكية التي كانت الأرقى بمعيار العصر– لتبرير عقيدة الأشعري بما تنطوي عليه من مجاوزة للعقل وتضاد معه أحياناً.

فإذ بدا أن ضغوطَ الابستمولوجيا، أو أغراض الحجاج والمدافعة بتعبير ابن خلدون، هي ما يقف وراء لجوء أتباع الأشعري إلى تدعيم "استدلاله بالأخبار "بطريقة الاستدلال بالأعراض العقلية، وذلك من حيث أن "الأئمة من أهل السنة إنما احتاجوا إلى الأدلة العقلية حين دافعوا (الملحدة والمبتدعة) ونصروا (مذهبهم في مواجهتهم طبعاً) "(٦٢)، فإن ذلك ما يبدو أنه لم يحدث قبل الباقلاني الذي "تصدَّر للإمامة في طريقتهم وهذبها ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأنه لا يبقى زمانان، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم (٦٣). وفقط يحتاج هذا النص إلى إضافة أن "الباقلاني "لم يكن هو الواضع لهذه المقدمات العقلية بإطلاق، بل هو الواضع لها في المذهب الأشعري؛ أو الناقل لها إليه بالأحرى. فقد استقرت هذه المقدمات، وجرى تداولها على نحو واسع في علم الكلام المعتزلي، وبدليل إلمام "الأشعري "العميق بها؛ والذي ينعكس في سعيه إلى إقصائها خارج المجال الكلامي كلياً بتأثير ضغوط السيكولوجيا. فإذ مضى الأشعري إلى "أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها، ويدق الكلام عليها، فمنها ما يُحتاج إليه في الاستدلال على وجودها والمعرفة بفساد شُبه المنكرين لها، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها، ولا يجوز ذلك على شيء منها، والمعرفة بأنها لا تبقى، والمعرفة باختلاف أجناسها، وأنه لا يصح انتقالها من محالها، والمعرفة بأن ما لا ينفك عنها فحكمه في الحدث حكمها، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة، وما يفسد به شُبه المخالفين في جميع ذلك حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها "(٦٤)، فإنه لم يكشف فقط عن دراية عميقة بتلك

المقدمات التي قيل إن الباقلاني هو واضعها، بل وعن كونها تبلور طريقة الاستدلال المعتمدة عند مخالفيه؛ الذين هم المعتزلة.

ولعل تبينّ المصائر التي آلت إليها هذه المقدمات العقلية ضمن المجال الكلامي الأشعري الذي نُقلت إليه، إنما يرتبط - جوهرياً - بتلك المخالفة التي أكد عليها الأشعري بين كلا المجالين الأشعري والمعتزلي. فقد آلت هذه المقدمات العقلية، ضمن المجال الأشعري إلى ما بدا وكأنه الإهدار الكامل للعقل ؛ وأعني من حيث جرى توظيفها، لا في إثبات مجرد حدوث العالم، بل - والأهم - في إثبات دوام حدوثه، أو استمرار خلقه، عبر تجديد خلق الأعراض التي لا تبقى أبداً لزمانين. وهكذا فإن العالم لا يستمر في الوجود من خلال قانون ذاتي ينتظم حركته وعلاقات ظواهره، ولو مع تصور هذا القانون تجلياً لحكمة الله وعلمه، بل من خلال التدخل المباشر لله في العالم فى كل لحظة، ومن غير وساطة لأى قانون أو قاعدة، تجديداً للأعراض التي لا تتعلق - صدوراً وتخصيصاً - بشيء خارج مطلق إرادته. وإذ يقضي العقل الصريح - حسب الشهر ستانى - بأن ما يخص كل واحد من أجزاء العالم، واجب أن يخص مجموع العالم بأسره ضرورة، فإن ذلك يعني ضرورة تصور العالم بأسره يتعلق حضوره بمطلق الإدارة، وبما يحيل إلى خلوه التام من أي قانون ينتظم وجوده وظواهره. حيث القانون يحيل إلى افتراض "ضرورة "من نوع ما، وهو مالا يمكن للأشاعرة أن يقبلوا به أبداً لأنه يغل مطلق الإدارة التي تقتضي "تطرق وجوه الجائزات إلى العالم بأسره "(٦٥). ومن هنا تصورهم أن الإمكان؛ الذي تتلاشى معه إمكانية تصور العالم ينطوي على أي ضرورة، "واجب "للعالم ضرورة "(٦٦). وتبعاً لذلك، فإن كل ما في العالم إنما يقبل الفوات والخرق ؛ وأعني من حيث لا ضرورة لشيء بل هو "الإمكان "لا تتأثر سطوته بالتحقق الوجودي للظواهر في العالم على نحو ما؛ حيث يظل "الإمكان "لتحققها على نحو آخر قائماً أبداً. وإذن فإنه الإهدار الكامل للضرورة الذي كان لا بد أن يئول إلى إهدار "العقل "؛ لأن "الضرورة "تعني "قانوناً "يتفرع عنه الإقرار "بعقل "يقدر على اكتشافه، حتى ولو كان هو قانون "اللا تعين "أو اللا ضرورة. ومن هنا مفارقة الضرورة التي تبدو لازمة للتفكير حتى في اللا ضرورة.

والحق أن هذا الإهدار للضرورة هو ما يقف وراء احتفاء الأحفاد المعاصرين للأشعري، بأسلافهم الغابرين، وإلى حد اعتبارهم "رواداً ممتازين للعلم الحديث "(٦٧)، ابتداء من تراجع الدور المهيمن لمبدأ الضرورة في إطار فيزياء الطاقة والموجة (أو الميكروفيزياء)، عما كان عليه في إطار فيزياء الكتلة النيوتونية (أو الماكروفيزياء). لكنه يلزم التنويه بأن الأمر لا يتعلق - ضمن هذا السياق العلمى- بإهدار الضرورة، بقدر ما يتعلق بتحديد المجال الذي تفعل فيه، وذلك الذي لا تظهر فيه فعاليتها كاملة. وبالطبع فإن ذلك لا يعني أن الواحد من المجالين يمكن أن يلغي الآخر بحقائقه وقوانينه، بل إنه التباين بين مجالين يظلان ينتميان إلى حقل العلم معاً، وذلك رغم احتفاظ كل واحد منهما بقوانينه التي تفعل ضمن نطاقه. وتبعاً لذلك فإنه لا يصح القول بأن فيزياء الطاقة قد طردت فيزياء الكتلة، بما تنطوي

عليه من قوانين كالضرورة وغيرها، إلى خارج حقل العلم، بل إن هذه الفيزياء (أعنى فيزياء الكتلة) يبقى جزءاً من العلم، وتظل قوانينها فاعلة وغير قابلة للإلغاء. ولعلها فقط تقبل التعليق والإرجاء خارج المجال الذي تعمل فيه بالطبع. ومن هنا فإنه ليس لأحد الادعاء بأن الأشاعرة كانوا- بإهدارهم للضرورة - رواداً للعلم الحديث، لأن كل ما جرى للضرورة، في سياق هذا العلم، هو تحديد مجال اشتغالها، وليس أبداً طردها أو إهدارها.

ومن جهة أخرى، فإنه كانت النظرية العلمية المعاصرة قد اتسعت لاستيعاب فروض شبه متيافيزيقية بقصد تفسير دينامية العناصر المتناهية الصغر التي لا تخضع لمبادئ الماكروفيزياء، فإن أحداً لا يمكن أن ينازع في أن ثمة فارقاً جوهرياً بين الانطلاق من تصور المبدأ المتيافيزيقي الأول (الله) على نحو ما(من أنحاء التصور)، إلى تصور الطبيعة قابلة للخرق والفوات، وبين ظواهر فيزيائية يقتضي تفسيرها افتراض فروض ميتافيزيقية معينة. ثم إن هذه الفروض ليست نهائية أبداً، بل إنها ترتبط بالتطور الراهن للعلم ووسائله، وبما يئول إلى إمكان تجاوزها الذي يُستفاد أيضاً من حقيقة أن النظرية العلمية المعاصرة تنبني على إمكانية التكذيب والقابلية للخطأ. وهكذا، فحتى إذا أمكن التجاوز عن الفارق الجوهري بين "الممارسة العلمية المعاصرة "في اتساعها للمتيافيزيقي تفسيراً لبعض الظواهر الفيزيائية، وبين "الممارسة الأشعرية "في بنائها الأنطولوجي للفيزيقي بحسب تصور ما للمتيافيزيقي، وبما يعني أنها الحركة من (الفيزيقي) إلى (الميتافيزيقي) "علمياً "، فيما هي الحركة من (الميتافزيقي) إلى (الفيزيقي) أشعرياً، فإن المفارقة تبقى زاعقة مع ذلك؛ أعني مفارقة السعي الأشعري إلى تأسيس "اليقين "على ما ينبني على إمكانية التكذيب والقابلية للخطأ. وإذ تعكس هذه المفارقة انفصالاً عميقاً بين "اليقين المراد تثبيته "من جهة، وبين "النظرية العلمية "المراد تثبيته عليها - والتي لا تقبل الثبات بطبيعتها - من جهة أخرى، فإنها تردد بذلك أصداء الانفصام القديم الذي عرفته الأشعرية حين سعى أتباع الأشعري لاستدعاء "العقلي "للاستدلال به على "الخبري "الذي يجاوز بمضمونه العقل أو حتى يضاده. وإذا كان هذا الإنفصام هو ما يؤسس - في العمق - لأزمة الخطاب العربي الحديث الذي لم يزل يتخبط شقياً بين ضروب من الثنائيات عاجزاً عن أن يدرك وحدته في تخبطه البائس بين أطرافها المتضادة، فإن مثالاً لما يئول إليه هذا الانفصام في الواقع يتبدى في ما يشهده المجال السياسي العربي الراهن، بين "ديمقراطية "يتم استعارتها كهياكل وقوالب فارغة، لتعمل كقناع لممارسة استبدادية راسخة تضرب بجذورها في عصر ما قبل الدولة الحديثة.[٦٨]

والحق أنه، وحتى مع صرف النظر عما آلت إليه هذه الممارسة الأشعرية من الانفصام الكامن في بنية الخطاب والسياسة السائدين في العالم العربي الآن، فإنه يلزم الوعي بما آلت إليه، على صعيد الخطاب الأشعري نفسه، من ضروب التناقض والمحال التي لم يقدر الخطاب على الفكاك منها أبداً. ولقد كان المعتزلة هم الأقدار - بالطبع - على الإمساك بكل ضروب التناقض والمحالات العقلية التي انتهى الأشاعرة إليها. ومن هنا ما تحتشد به نصوص القاضي عبد الجبار من إلزامات اضطر معها

الأشاعرة إلى القبول بمحالات بلغت حد تجويز الكذب على الله. فإذ انتهى المعتزلة إلى إلزام الأشاعرة القول بأن الله يفعل القبيح، وذلك ابتداء مما صاروا (أي الأشاعرة) إليه من أن الله "هو المالك في خلقه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد. فلو أدخل الخلائق بأجمعهم الجنة لم يكن حيفا. ولو أدخلهم النار لم يكن جوراً. . . ، فهو المالك المطلق؛ فلا يُتصور منه ظلم، ولا يُنسب إليه جور "[٦٩]، وهو ما يعني بحسب طريقة المعتزلة في الاستدلال - والتي لابد أن يخضع لها المجال الأشعري بعد اسعارتها للاشتغال داخله- نسبة القبح إلى الله، لأنه "أليس أحدنا قد يفعل في ملكه ما يقبح بأن يقتل عبده ويضربه لا لذنب؟ فيجب لو فعل تعالى تعذيب الأطفال أن يكون قبيحاً وظلماً "[٧٠]. فقد أورد مشايخنا وجوهاً من الإلزام على القول بأنه تعالى يفعل القبيح، بلغت حد تجويز الكذب على الله تعالى، فكان منهم (أي الأشاعرة) من جوّزه (بالفعل). . وهو العطوى من أصحاب الأشعري، ولقد مر على القياس واحتج عليهم بأن قال: ألستم قد جوزتم على الله تعالى الظلم والقبائح، فكيف لا يجوز عليه الكذب، وليس الكذب بأعظم من الظلم وغيره من القبائح "[٧١]. ولعل أهم ما ينبغي ملاحظته أن الأشاعرة كانوا مضطرين حتماً لقبول هذا الإلزام بسبب استعارتهم لطريقة "الاستدلال بالأعراض "أو رد الأصول إلى الحوادث بتعبير الأشعرى للاستدلال على مضمون يصعب الاستدلال عليه بغير "الأخبار ". ولو جاز افتراض أنهم لم يستعيروا هذه الطريقة للتفكير بها، لما كانوا قد اضطروا إلى قبول هذا الإلزام أبداً، ولكانوا قد ردوا على المعتزلة بأن هذا الإلزام إنما يصح على أصلكم في رد الأصول (أو الغائب) على الحوادث (أو الشاهد)، وأما على أصلنا في الإستدلال بالأخبار، فإنه ليس للعقل مدخل في الأمر، بل هو الخبر ولا شيء سواه. وهكذا فإن الإلزام قد صح واضطر الأشاعرة لقبوله، لاشتغال العقل عندهم على نحو صوري محض، وفي انفصال كامل عن "المضمون "المراد إثباته.

فإذ يبدو الإلزام مجرد هامش على قضية العدل، فإنه وفيما يتسق المضمون الأشعري للعدل الذي هو "أن الله تعالى عدل في أفعاله، بمعنى أنه متصرف في مُلكه ومِلكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد "[٧٢]، مع طريقة الاستدلال بالأخبار، فإنه يتعارض كلياً مع ما تستلزمه طريقة الاستدلال بالأعراض، أو رد الأصول (الغائب) على الحوادث (الشاهد)، من تصور "العدل ما يقتضيه العقل من الحكمة، وهو إصدار الفعل على وجه الصواب والمصلحة "[٧٣]. وبالطبع فإن المأزق يتأتى من استعارة هذه الطريقة؛ التي تستلزم تصوراً للعدل مغايراً بالكلية لتصوره الأشعري، للاشتعال ضمن إطار هذا التصور الأشعري الذي يتعذر الاشتغال عليه إلا بالخبر، لأنه "لا يجب عليه شيء من قضية العقل "[٧٤]. وإذا كان هذا التصور الأشعري للعدل يتبلور في المطلق؛ وأعني من غير وساطة الحضور الإنساني، قد آل أن "حُكم الآلام - وهي مما يستقبحه العقلاء بتأكيد الشهرستاني الأشعري - هو الحُسن على مذهب الأشعري سواء وقعت ابتداء أو وقعت جزاءً من غير تقدير سبق استحقاق عليها، ولا تقدير جلب نفع، ولا دفع ضرر أعظم منها، بل المالك متصرف في ملكه كما شاء سواء كان المملوك برياً أو لم يكن برياً "[٧٥]- وهو ما يتعارض كلياً مع يئول إليه التصور المعتزلي للعدل،

الذي يتأسس على طريقة الاستدلال بالأعراض من أن "الآلام مما يأباه العقل، وإذا أضطر إليه رام الخلاص فيه، فدل ذلك على قبحه "(٧٦)- فإن الأشاعرة قد اضطروا أيضاً إلى قبول هذا الذي اتهى إليه المعتزلة بحسب طريقتهم، حتى لقد أقروا "ونحن لا ننازعهم في أن الآلام ضرر وتآباه النفوس وتنفر منه الطباع "(٧٧). ورغم أهم كانوا يحاولون التغطية على هذا الإقرار بما انتهى المعتزلة ؛ حين صاروا إلى أن كثيرا من الالام مما ترضاه النفوس، وترغب إليه الطباع إذا كانت ترجو فيها صلاحاً هو أولى بالرعاية مثل الحجامة والصبر على شرب الدواء رجاء للشفاء "(٧٨)، فإنهم قد اطروا – حين أدركوا أن ذلك لا يمكن ان يزحزح ما انتهى إليه المعتزلة من قبح الآلام – إلى الاليتاذ بما يقطع طريق السؤال من ان المالك المتصرف فى ملكه له التصرف مطلقا كما شاء يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد "(٧٩)؛ وبما يعنى أنهم حين لا يجدون مخرجاً من المآزق، يلوذون بالمطلق طلباً للخلاص.

والحق أن هذا التفكير بالمطلق، هو ما كان لابد أن يفرض ضرباً من الحضور الصوري للعقل ؛ وعلى نحو يكون معه غير مرتبط بما يدخل في تركيبه من قوانين العالمين الإنساني والطبيعي، بل منفكاً تماماً عن الارتباط بأي شيء خارج إطار بنيته الصورية المحضة. ولسوء الحظ فإن هذا النوع من العقل الذي لا يتحدد بأي شيء خارجه، كان هو العقل الذي يفكر به الأشاعرة. إذ في حين ألح المعتزلة على ربط العقل – حتى عندما يكون الله موضوعاً له – بحدود ما أسموه "بالحكمة الموجبة "؛ التي تتسع عندهم لقوانين العالمين الإنساني والطبيعي، فإن الأشاعرة– في المقابل– قد أصروا على ضرورة فك أي ارتباط للعقل – عند اشتغاله على الله بالذات – بحدود هذه الحكمة لأنها تؤثر في تصوره "المطلق "؛ وذلك من حيث توجب تصوره بحسب ما تتسع له قوانين العالمين الإنساني والطبيعي فتتحدد بها "إطلاقيته "التي أرادها الأشاعرة منفلتة من أي تحديد.

وبالطبع فإن مثل هذا العقل المنفك عن قوانين الحكمة كان لابد أن يئول بالأشاعرة إلى كل ما صادفوه والتزموه من ضروب التناقض والمحال. إذ العقل حين ينفلت من قوانين عالمه لا يعرف إلا التخبط في فوضى التناقض. والغريب أن ذلك هو ما بدا وكأن الشهرستانى قد أدركه حين مضى إلى أن "كل ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبه، فإنما يقتضي نقيضه من وجه آخر "(٨٠) (غير وجه هذه الحكمة بالطبع). وإذن فإنه الإدراك لحقيقة أن العقل حال انفكاكه عن قوانين الحكمة، التي هي قوانين العالم، إنما يئول إلى نقيض ما تقتضيه هذه الحكمة بقوانينها ؛ وبما يعني أنه يصبح – كالعقل الكانطى خارج حدود التجربة – مجرد فضاء للفوضى والتناقض.

وهكذا يلوح، في النهاية، أن المأزق الأشعري قد تأتى من استعارة المقدمات العقلية للمعتزلة، التي تتبلور منها "طريقة الاستدلال بالأعراض "، للاستدلال بها على مضمون "مطلق "، لا يتحدد – كاالحال عند المعتزلة – بجهة الحكمة التي تتسع لقوانين الإنساني والطبيعي. وبعبارة أخرى، فإنه إذا كانت طريقة الاستدلال بالأعراض إنما تنبنى على رؤيا مضمرة في ضرورة إعتبار الإنساني والطبيعي عند النظر في الإلهي، وأنها بذلك ليست مجرد أداة يمكن فصلها عن هذه "الرؤيا "التي

تتماهى معها، فإن الأشاعرة قد صاروا، لا إلى مجرد السعي إلى فصلها عن تلك "الرؤيا "، بل وسعوا إلى توظيفها للاستدلال على "رؤيا "نقيضة تتلخص، لا في مجرد عدم اعتبار الإنساني والطبيعي، بل وإهدارهما كلياً، عند النظر في الإلهي. ومن هنا المأزق الذي لازال الأشاعرة يعيدون إنتاجه للآن عبر فصل مفاهيم الفيزياء الذرية المعاصرة عن الرؤيا الكامنة خلفها؛ والتي تتبنى جوهرياً على مبدأ القابلية للتكذيب وإمكان الخطأ، لكي يبرهنوا بها - للمفارقة- على يقينهم المطلق الراسخ الذي لا يتزعزع.

ومن المفارقات أنه إذا كانت طريقة الإستدلال بالأعراض قد تأدت بالأشاعرة إلى هذا المصير الذي لم يكن إلا القبول بالتناقض، أو قبول دعوى الخصم المعتزلى، فإن المصير الذي تأدت إليه بهم "طريقة الاستدلال بالأخبار "- التي دشن الأشعري الاشتغال بها في المجال الكلامي، وتابعه تلاميذه في التفكير بها رغم استعارتهم للاستدلال بالأعراض من المعتزلة - لم يكن أقل بؤساً أبداً؛ وأعني من حيث تأدت بهم هذه الطريقة بدورها إلى ما يكاد أن يكون ترجيعاً كاملاً للمنطق الموجه، في العمق، للمنظومة الشيعية، وبالذات فيما يتعلق بالإمامة التي تمثل مركز هذه المنظومة ومحيطها. لكنه وإذا كان المأزق قد تأتى مع طريقة الاستدلال بالأعراض، من اشتغالها في انفصال كامل عن المضمون كما سبق البيان، فإن المأزق مع طريقة الاستدلال بالأخبار قد تأتى، في المقابل، من أنها كان لابد أن تنتج مضمونها الذي يتمحور حول "النص "؛ الأمر الذي تآدى بالأشاعرة أو كاد إلى تخوم البناء الشيعي للإمامة، وهو ما يحتاج إلى مزيد بيان.

الهوامش

(١) ابن خلدون: المقدمة، (دار الجبل) بيروت، بدون تاريخ، ص ٥٠٤
(٢) انظر: أبو حنيفه: الفقه الأكبر، بشرح الملا على القارى، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١٩٨٤، ١ ، الرازي: مناقب الإمام الشافعي، تحقيق أحمد حجازي السقا، (مكتبة الكليات الأزهرية) القاهرة ط ١ ١٩٨٦، أحمد ابن حنبل: الرد على الزنادقة والجهمية، ضمن كتاب: على سامي النشار وعمار الطالبي: عقائد السلف، (منشأة المعارف)، الأسكندرية ١٩٧٠، ص٥٣ – ١١٢ .
(٣) ابن خلدون: المقدمة (سبق ذكره) ص ٥١٤، وانظر كذلك: محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، (المركز الثقافي العربي) بيروت – الدار البيضاء ط ١٩٩١، ٤، ص١١٨
(٤) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق محمود الطناحي وعبدالفتاح الحلو، ج ٣ (دار إحياء الكتب العربية)، القاهرة، بدون تاريخ، ص ٣٤٧ – ٣٤٨. وانظر أيضاً: أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تقديم وتحقيق فوقية حسين محمود، دار الكتاب للنشر والتوزيع)، القاهرة ط ١٩٨٧، ٢، ص ٣٤ من المقدمة.
(٥) يرجح بروكلمان – مثلاً – أن الأزمة قد استمرت مدة طويلة تقرب من العشرين عاماً: انظر: المصدر السابق، ص ٣١
(٦) خص الأب آلار آراء بعض الباحثين في تحوله (الأشعري) عن الاعتزال، فقال أن ماكدونالد يري أن بيئته العامة ببغداد – حيث كان يغلب الاتجاه الحنبلي – هي التي دفعته إلى الخروج من الاعتزال. كما أثبت رأي "واط "الذي صرح بأن السبب هو غيرة الأشعري من أبي هاشم، ابن أبي علي الجبائي (زوج أمه). ومن الآراء في تبرير التحول ما يعتمد على الرأي الذي ساد عن الجبائي في أخريات أيامه، وسوء نظرة السلطة الحاكمة إليه بسبب صداقته للشيعي أبي سهل بن نوبخت اعتماداً على ما ذكره ماسينيون. كما أثبت رأي الأهوازي الذي يرد تحوله إلى أنه خشى ألا يرث أحد أقاربه بعد وفاته بسبب اعتزاله، وأنه أيضاً خرج عن الاعتزال لاكتشافه أنه لم يوصله إلى مكانة عليا بين الناس

تناسب ما كان يصبو إليه. انظر: المصدر السابق ص ٣٢.
(٧) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج ٣ (سبق ذكره)، ص ٣٤٨ - ٣٤٩
(٨) النيسابوري: أسباب النزول، (مكتبة المتنبي)، القاهرة، دون تاريخ، ص ٩.
(٩) - ابن هشام: السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وابراهيم الإبياري (وآخر)، (مكتبة البابي الحلبي)، القاهرة ط ١٩٥٥، ٢، القسم الأول ص ١٤٣ - ١٤٥.
(١٠) ابن عساكر: تبين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، نشرة القدسي، (مطبعة التوفيق) دمشق ١٣٤٧ ه ص ٤٩
(١١) السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، ج٣ (سبق ذكره) ص ٣٦٣.
(١٢) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(١٣) ومن هنا أن "مقدمة "ابن خلدون هي نص تأسيسي بامتياز ؛لا من حيث تقدم قولاً جديداً في التاريخ، وإنما من حيث تنطوي على قول في طريقة جديدة في القول التاريخي، إذ الحق أن مضمون القول الخلدوني في التاريخ لا يكاد يخرج عن المضمون الذي عالجه المؤرخون المسلمون قبله. ومن هنا أن الطابع التأسيسي لنصه إنما يتآتى مما دشنه من طريقة جديدة في القول التاريخي.
(١٤) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص ٢٠.
(١٥) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، تحقيق عبد الله شاكر الجندي (مؤسسة علوم القرآن) بيروت ط ١٩٨٨، ص ١٧٨-١٧٩.
(١٦) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي (سبق ذكره) ص ١١٧.
(١٧) الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد محمد شاكر، (دار المصطفى)، القاهرة ١٩٣٩، ص٣٩-٤٠.
(١٨) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص ١٤.
(١٩) القاضي عبدالجبار: المختصر في أصول الدين، ضمن: محمد عمارة (محقق): رسائل العدل والتوحيد، ج١، (دار الشروق)، القاهرة ط١٩٩٨، ٢، ص ٢٢١.
(٢٠) الأشعري: الإباتة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص ١٤.
(٢١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٨٢.
(٢٢) "فلو كانت الرؤية مستحيلة على ربنا تعالى كما زعمت المعتزلة، ولم يعلم ذلك موسى صلى الله عليه وسلم (بدليل أنه سأل ربه: "رب أرني انظر إليك ")، وعلموه هم، لكانوا على قولهم أعلم بالله من موسى (ص)، وهذا مما لايدعيه مسلم "انظر: الأشعري: الإبانة عن أصول

الديانة (سبق ذكره) ص ٤١ – ٤٢.
(٢٣) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٨٢.
(٢٤) المصدر السابق، ص ١٩١.
(٢٥) المصدر السابق، ص ١٨٥.
(٢٦) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، ص ١٩٢.
(٢٧) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص ٨ – ١٠
(٢٨) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٤٠، ١٣٦
(٢٩) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص ١٧.
(٣٠) الإمام الشافعي: الرسالة، سبق ذكره، ص ٢٠
(٣١) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ١٨٣
(٣٢) المصدر السابق، ص ١٧٦
(٣٣) المصدر السابق، ص ١٧٧
(٣٤) لم يكن الأشعري فقط يتعالى بمضمون "بيانه" إلى كونه من مصدر إلهي، بل –وأيضاً– ينفي عنه وصمة كونه "اجتهاداً" حين مضى إلى أنه: "كان يأتيني شيء والله ما سمعته من خصم قط، ولا رأيته في كتاب، فعلمت أن ذلك من مدد الله الذي بشرني به رسول الله (ص)..
انظر: ابن عساكر: تبين كذب المفترى، (سبق ذكره)، ص ٤١.
(٣٥) راجع ذلك على مدى إجماعات "رسالة إلى أهل الثغر "الواحدة والخمسين".
(٣٦) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ص ١٨٣، انظر نفس الارتفاع بالنسبة إلى مقام الوحي من الله في: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره) ص ١١.
(٣٧) المصدر السابق، ص ١٩٨.
(٣٨) المصدر السابق، ص ١٩٥–١٩٦.
(٣٩) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره)، ص ١٩٧.
(٤٠) المصدر السابق، ص ١٨٩.
(٤١) المصدر السابق، ص ١٧٨.
(٤٢) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، (سبق ذكره)، ص ٢٦٠، وانظر كذلك: رسالة إلى أهل الثغر (سبق ذكره)، "الإجماع الثامن والأربعون"، ص ٣٠٣ – ٣٠٦.
(٤٣) ابن حجر الهيتمي: الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، (مكتبة القاهرة)، القاهرة، ط٢، ١٣٨٥هـ، ص ٢١١.
(٤٤) الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج١ (المطبعة الأميرية ببولاق)، مصر ١٣٢٢هـ، ص١٧٦.
(٤٥) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ص ١٨٤.

(٤٦) الشافعي: الرسالة، (سبق ذكره)، ص ٣٩.
(٤٧) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ص ١٨٩.
(٤٨) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ص ٢٠٢.
(٤٩) المصدر السابق، ص ١٩٨-٢٠١
(٥٠) المصدر السابق، ص ١٩٨
(٥١) انظر على مبروك: عن الإمامة والسياسة والخطاب التاريخي في علم العقائد، (مركز الإنماء الحضاري)، حلب، ط ١، ٢٠٠٤ ص٧٧.
(٥٢) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره). ١٨١
(٥٣) المصدر السابق، ص ١٨١
(٥٤) المصدر السابق، ص ١٩٨
(٥٥) والحق أن هذا التصور للبيان لا تتعين حجيته من ذاته، بل من خارجه، إنما يدشن لما سيستقر عميقاً في الخطاب الأشعري من إستحالة أن يتعين شيء - أي شيء - أو يتقوم بذاته، بل هو التعين يأتيه من خارجه، والقيمة تنضاف إليه من مصدر يفارقه ؛وهو النوع من التعين الذي يحدد بحسم بنية الأنطولوجيا ودور العقل وطبيعة الأخلاق داخل هذا الخطاب. انظر: على مبروك: النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ، (دار التنوير)، بيروت، ط١٩٩٣، ١، ص ١٧٥ وما بعدها.
(٥٦) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره). ١٨١ - ١٨٢
(٥٧) المصدر السابق، ص ١٩٢ - ١٩٣.
(٥٨) المصدر السابق، ص ١٩١
(٥٩) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره). ص٢١٦
(٦٠) المصدر السابق، ص ٢١٦ - ٢١٧
(٦١) "أما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه (أي الله) عالماً، فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين: أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب، والآخر تعذر عليه كالأمي. فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك الأمر إلاصفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً. . . ، فصح بهذا أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً في الشاهد، وإذا ثبت ذلك في الشاهد ثبت في الغائب، لأن طرق الأدلة لا تختلف غائباً وشاهداً". انظر: القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبدالكريم العثمان (مكتبة وهبة) القاهرة ط١٩٩٨، ٢، ص ١٥٧.
(٦٢) ابن خلدون: المقدمة، (سبق ذكره) ص ٥١٧.
(٦٣) المصدر السابق، ص ٥١٥.
(٦٤) الأشعري: رسالة إلى أهل الثغر، (سبق ذكره) ص ١٨٦ - ١٨٧.
(٦٥) الشهرستانى: نهاية الأقدام في علم الكلام، نشرة: جيوم (مكتبة

الثقافة الدينية)، القاهرة دون تاريخ، ص ١٢
(٦٦) المصدر السابق، ص ١٣.
(٦٧) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكرى الإسلام (دار المعارف بمصر) القاهرة ط ١٩٧٨، ص ١٢٧.
(٦٨) وهكذا فإنه وبمثل ما يمكن للأشاعرة قبول العقل كمجرد أداة أو قشرة خارجية للمضمون، ولكن من دون أن يدخل في تركيب هذا المضمون أو يؤثر فيه ؛وبما يعني أنه العقل في أكثر أشكاله خواءاً وصورية، فإن فيالق المستبدين العرب مستعدون، بدورهم، للقبول بالديمقراطية، ولكن كمجرد زخرف يخفي عورتهم، ومن دون أن يكون له أي تأثير فيما يقوم وراءه من الإستبداد الفظ إلا تجميله.
(٦٩) الشهر ستاني: الملل والنحل، تحقيق عبدالعزيز الوكيل، (دار الفكر للطباعة والنشر) بيروت، دون تاريخ، ج ١، ص١٠١
(٧٠) القاضي عبدالجبار: معالم أصول الدين، ضمن: محمد عمارة: رسائل العدل والتوحيد، ج١، (سبق ذكره)، ص ٢٣٧.
(٧١) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، (سبق ذكره)، ص ٣١٦،٣٨١.
(٧٢) الشهر ستاني: الملل والنحل، ج١ (سبق ذكره)، ص ٤٢
(٧٣) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٧٤) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٧٥) الشهر ستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، (سبق ذكره)، ص ٤١
(٧٦) المصدر السابق، ٤١١.
(٧٧) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٧٨) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٧٩) المصدر السابق، نفس الصفحة.
(٨٠) الشهر ستاني: الملل والنحل، ج ١ (سبق ذكره)، ص ١٠٢ .

الحركات الإسلامية
والعملية الديمقراطية في العالم العربي:
استكشاف المناطق الرمادية

د. ناثان براون
د. عمرو حمزاوي
د. مارينا أواتوي *

تصدير

صنعت الحركات الإسلامية** لنفسها، على مدار العقد الماضي، موقعاً كأحد أكبر الفاعلين السياسيين في الشرق الأوسط. وبالإضافة إلى الحكومات، ستحدد الحركات الإسلامية، المعتدلة والراديكالية منها، ما سيكون عليه الوضع السياسي في المستقبل القريب. فقد أظهرت قدرة ليس فقط على صياغة برامج تحظى بقبول شعبي واسع فحسب، بل تمكنت بالأهم، من خلق منظمات ذات أساس اجتماعي حقيقي ووضع استراتيجيات سياسية متسقة في حين فشلت أطراف أخرى، إلى حد كبير، على جميع الأصعدة.

ولم تدرك العامة في الغرب، وخاصة في الولايات المتحدة، أهمية الحركات الإسلامية إلا عقب وقوع أحداث جسيمة، مثل الثورة الإيرانية، واغتيال الرئيس أنور السادات في مصر. وقد زاد الانتباه بشكل أكبر منذ الهجمات الإرهابية في ١١ سبتمبر ٢٠٠١. ونتيجة لذلك، ينظر إلى الحركات الإسلامية على نطاق واسع باعتبارها خطيرة وعدائية. وفي حين أن ذلك التوصيف يعد دقيقاً، فيما يتعلق بالمنظمات التي تقع في الخط الراديكالي للجماعات الإسلامية، والتي تعد خطيرة نظراً لاستعدادها للجوء إلى العنف الأعمى تحقيقاً لأهدافها، فإن ذلك يعد وصفاً غير دقيق للعديد من الجماعات التي نددت بالعنف أو تجنبته.

---

*ناثان ج. براون، وعمرو حمزاوي، ومارينا أوتاواي أساتذة بوقف كارنيجي للسلام الدولي. .

** ترجمت هذه الدراسة للعربية د. إيمان شكيب.

إن الحركات الإسلامية المعتدلة، وليس الراديكالية، هي التي سيكون لها أعظم الأثر على التطور السياسي المستقبلي في الشرق الأوسط. إن أهداف الراديكاليين المغالى فيها بإعادة تأسيس خلافة إسلامية توحد العالم العربي، أو مجرد فرض قوانين وعادات اجتماعية على دول عربية معينة مستوحاة من تفسير أصولي للإسلام، هي ببساطة أبعد ما يكون عن واقع قد يسمح بتحقيقها. إن ذلك لا يعني أن الجماعات الإرهابية ليست خطيرة – حيث إنها يمكن أن تتسبب في خسائر هائلة في الأرواح سعياً لتحقيق أهدافها المستحيلة – إلا أنها من غير المرجح أن تتمكن من تغيير مظهر الشرق الأوسط.

إن الحركات الإسلامية المعتدلة تمثل أمراً مختلفاً بوجه عام. فقد كان لها بالفعل تأثير قوي على العادات الاجتماعية في العديد من الدول، بحيث جمدت أو بدلت الاتجاهات العلمانية، وغيرت سلوكيات العديد من العرب. ولا يعد هدفها السياسي الآني، في أن تصير قوة مؤثرة من خلال المشاركة في العملية السياسية العلنية في بلادهم أمراً مستحيلاً. فإن ذلك يتحقق بالفعل في بلدان مثل المغرب، والأردن، بل وفي مصر والتي لا تزال تحظر جميع المنظمات السياسية ذات الطابع الديني ولكن يشغل الإخوان المسلمون الآن ٨٨ مقعداً في البرلمان. إن السياسة، وليس العنف، هو ما يمنح الحركات الإسلامية المعتدلة تأثيرها.

وتعرف الحركات الإسلامية المعتدلة، لأغراض هذه الورقة، بأنها تلك الجماعات التي تخلت عن العنف أو نبذته رسمياً وتسعى لتحقيق أهدافها من خلال نشاطات سياسية سلمية. ويعد ذلك تعريفاً محدوداً، ولا يحمل أي افتراضات فيما يخص ما يعتقد فيه أولئك الإسلاميون بالفعل. ولا يفترض هذا التعريف أن هذه الحركات ملتزمة تماماً بالديمقراطية، أو أنها تخلت عن هدف جعل الشريعة أساساً لجميع القوانين، أو أنها تقبل بالفعل حقوق المرأة في المساواة الكاملة، بل ينطلق من أهمية البحث في إشكالات الحركات الإسلامية المعتدلة على هذه المستويات. وقد اخترنا هذا التعريف المحدود كنقطة بداية لمشروع يسعى لتوضيح المعتقدات، والأهداف الكبرى، والاستراتيجيات الخاصة بتلك الحركات التي لا تلجأ للعنف.

ومن بين الحركات الإسلامية الملتزمة بالنشاطات السلمية في العالم العربي، فيما يلي بعض الأحزاب والحركات التي تسترعي الانتباه: حزب العدالة والتنمية بالمغرب، وجماعة الإخوان المسلمين وحزب الوسط بمصر، وحزب الإصلاح باليمن، وجبهة العمل الإسلامي بالأردن، والحركة الدستورية الإسلامية بالكويت، وجمعية الوفاق بالبحرين. وهناك أحزاب إسلامية أخرى شاركت في الانتخابات – المجلس الأعلى للثورة الإسلامية في العراق، والدعوى والأحزاب الإسلامية العراقية، وحزب الله في لبنان، وحركة حماس في فلسطين، ولكنها غير متضمنة بشكل شامل في هذا التحليل لأنها تفتقر إلى واحد أو أكثر من جوانب نبذ العنف والمشاركة في نظام سياسي قائم.

وقد عقد وقف كارنيجي للسلام الدولي بواشنطن، ومعهد الشؤون الدولية بروما، إيطاليا، بالاشتراك مع مؤسسة Herbert Quandt Stiftung الألمانية، وصندوق مارشال الألماني بالولايات

المتحدة والغرفة التجارية العربية الإيطالية، اجتماعاً في روما في نوفمبر ٢٠٠٥ مع ممثلي الحركات الإسلامية المعتدلة من عدد من الدول العربية. وقد أظهرت المناقشات استمرار الغموض الذي يكتنف الإسلاميين في عدد من القضايا الحيوية فيما يتعلق بالديمقراطية وحقوق الإنسان. ونشير إلى تلك المناطق التي لا تعد واضحة في فكر الحركات الإسلامية "بالمناطق الرمادية ". لا تعد هذه الورقة ملخصاً للمناقشات التي جرت خلال اجتماع روما، ولكنها تقدم تقييم مؤلفيها للمناطق الرمادية التي كشفت عنها تلك المناقشات. كما أنها تعتمد أيضاً على مناقشات أخرى مع الحركات الإسلامية المعتدلة أجراها أعضاء من فريق كارنيجي وقراءاتهم لإصداراتها. وتركز على ست مناطق رمادية، وهي: الشريعة الإسلامية، والعنف، والتعددية، والحقوق المدنية والسياسية، وحقوق المرأة، والأقليات الدينية.

يمكن القول بأن وجود تلك المناطق الرمادية هو نتيجة للازدواجية المتمثلة في الرفض المتعمد من جانب الحركات الإسلامية المعتدلة إعلان مواقفها الفعلية بشأن بعض القضايا الأساسية الشائكة، وذلك لكي لا تزعج الغرب ولكي لا تفقد سمعتها بكونها حركات معتدلة. إلا أن وجود المناطق الرمادية يمكن أن ينظر إليه أيضاً من خلال التطور المستمر في فكر الإسلاميين واستراتيجياتهم، وكذلك عمليات التنافس الجارية داخل كل حركة حول الاتجاه الملائم الذي يجب أن تتخذه. يمكن أن تكون الحركات الإسلامية المعتدلة أقل صراحة بشأن أهدافها، ولكن المحللين الذين تابعوا تلك القضايا عن كثب على مر السنوات، وقرأوا كتاباتهم، وأجروا أحاديث سابقة مع قادتها وحركييها، ليس لديهم شك بأن فكر تلك الحركات قد شهد تطوراً حقيقياً.

وينظر كل من وقف كارنيجي للسلام الدولي بواشنطن، ومعهد الشؤون الدولي بروما، إيطاليا، بالاشتراك مع مؤسسة Herbert Quandt Stiftung، إلى اجتماع روما وهذا التحليل بكونهما بداية عملية لفهم موقف الحركات الإسلامية المعتدلة ولانشغال أكاديمي طويل ببرامجهم واستراتيجياتهم.

ظهور الحركات الإسلامية وتطورها

يلعب الإسلاميون في العالم العربي اليوم الدور الذي كانت تلعبه حركات التحررالوطنية والأحزاب اليسارية. فهي الحركات الكبرى في القرن الحادي والعشرين. فهي لها جذورها الممتدة في النسيج الاجتماعي، وتعي أهمية التنظيم الجيد، ولذا فهي قادرة على تعبئة أعداد هائلة. وتقدم أيديولوجيتهم حلاً بسيطاً للأزمات القائمة في المجتمعات العربية المعاصرة - تتمثل في العودة إلى أصول الإسلام أو إلى روحه الحقيقية. وبالفعل فقد كان شعار "الإسلام هو الحل "هو الشعار الذي استخدمته جماعة الإخوان المسلمين في مصر لفترة طويلة. ومثلهم مثل جميع الحركات الناجحة، تمكن الإسلاميون من اختزال منظومات قيمية مركبة في شعارات بسيطة حلت بسرعة محل القومية العربية والاشتراكية التي سادت المنطقة حتى فترة السبعينيات. ونتيجة لذلك، يمثل الإسلاميون في

معظم الدول العربية قوى المعارضة الوحيدة الممكنة أمام النظم السلطوية الحاكمة.

وقد أصبح ظهور الحركات الإسلامية مصدر قلق كبير للعلمانيين العرب والحكومات الغربية، التي تشكك في أهدافها الكبرى، وبالنسبة للحكومات العربية التي تخشى القوة المتنامية لأي حركة تكون لديها مشكلة في السيطرة عليها. إن جميع الحركات الإسلامية المعتدلة التي تتناولها هذه الورقة – التي تعرف بالحركات الأساسية– قد نبذت العنف واختارت تحقيق أهدافها من خلال الوسائل السياسية. ونتيجة لذلك أصبحوا من أشد مناصري الديمقراطية حيث أنه لا يمكن لهم أن ينجحوا في إطار نظام سياسي مغلق ويتسم بالسلطوية. وفي بعض الدول، يعد تبني مبدأ نبذ العنف والتحول للديمقراطية من التطورات الحديثة، وهناك مخاوف أن يكون التغيير هو محض تغيير ذرائعي وأن هذه الحركات قد تعود إلى الأيديولوجيات الراديكالية إذا ما وصلت إلى السلطة.

ولبعض الحركات الإسلامية جذور تاريخية تعود إلى بدايات القرن العشرين. وقد تأسست المنظمة الأولى، وهي جماعة الإخوان المسلمين المصرية، في ١٩٢٨. وقد بدأت حركات مماثلة في الظهور في دول أخرى في الخمسينيات والستينيات. وبنهاية السبعينيات، كانت قد أصبحت من أهم الفاعلين السياسيين في العديد من الدول العربية المختلفة. وفي ذلك الوقت، كانت تلك الحركات تسعى إلى تحقيق الهدفين المتلازمين وهما تأسيس الدولة الإسلامية والتطبيق الفوري للشريعة. إلا أن تلك الأهداف أثبتت صعوبة تحقيقها وأتاحت المجال تدريجياً لأهداف أكثر اعتدالا ولرؤية أكثر براجماتية للسياسة. إن الواقع السائد المتمثل في قمع الأنظمة السلطوية الحاكمة أدى إلى انقسام الحركات الإسلامية على نفسها. اتجهت الأقلية منها إلى الإرهاب، داخل مجتمعاتها وفي الخارج، في حين نبذت الأغلبية العنف وركزت على خلق شبكات على المستوى القاعدي لتنظيم الدعم الشعبي. لقد وجدت الديمقراطية وحقوق الإنسان، والتي اعتاد الإسلاميون على النظر إليها بريبة باعتبارها أفكارا غربية لا تنطبق على المجتمعات العربية، طريقها إلى خطاب الحركات الإسلامية المعتدلة، وبالأهم إلى استراتيجياتها السياسية. لقد أصبحت المشاركة السياسية، وخاصة في الانتخابات، من أولويات الحركات الإسلامية. وفي الدول التي سمحت بتأسيس أحزاب إسلامية قانونية (المغرب والأردن)، تمكنت تلك الأحزاب من الحصول على حضور قوي في البرلمان. وفي العديد من الدول التي واصلت حظر المشاركة الرسمية للإسلاميين (مصر)، بل وقامت بنفيهم (تونس، وسوريا)، ظهرت حركات المعارضة الإسلامية أيضاً كأصوات قوية تناصر الديمقراطية والمشاركة السياسية.

استمرار الغموض

لقد ساعدت التطورات الإقليمية والدولية بعد ١١ سبتمبر ٢٠٠١ على تبلور اتجاهات معتدلة داخل المجموعات الإسلامية، وذلك لأن هذه الحركات نفسها غير محصنة ضد الخطاب الجديد حول الديمقراطية الذي يتخلل العالم العربي، ولأن معظم الحكومات السلطوية في المنطقة شعرت بالضغط

لتقديم مجموعة من الإصلاحات، ومن ثم خلق فرص أكبر للمشاركة السياسية.

إلا أن معظم الحركات الإسلامية المعتدلة لم تدر ظهرها تماماً لبداياتها الأيديولوجية. ففي داخل جميع الحركات، لا تزال هناك مظاهر للتوتر بين الأهداف القديمة بتأسيس دول إسلامية، وتطبيق الشريعة دون تقديم حلول وسط، وبين الأهداف الجديدة في أن تصبح من الفاعلين المؤثرين في نظام تعددي ديمقراطي. وقد نتج عن تلك التوترات قدر كبير من الغموض الذي يكتنف عدداً من الموضوعات - أي المناطق الرمادية. ويتضح هذا الغموض في كل من الخطاب المعلن للحركات الإسلامية وفي أفعالها السياسية. فعلى سبيل المثال، تقبل الأحزاب الإسلامية الفاعلة في المغرب والأردن التعددية السياسية، ولكن فقط داخل إطار المرجعية الإسلامية التي لا تعرف بدقة. وتطالب جماعة الإخوان المسلمين في مصر بإصلاحات ديمقراطية شاملة ولكنها تظل مترددة بشأن التصديق على حقوق المساواة السياسية الكاملة للمواطنين الأقباط. وقد كان للإسلاميين دور فاعل في البرلمان في الكويت منذ الثمانينيات، ولكن غالبيتهم عملوا لسنوات عديدة على تقويض حق المرأة في التصويت بناء على تفسيرهم للشريعة. إن وجود العديد من المناطق الرمادية يخلق شكوكاً مشروعة بشأن ما إذا كانت الحركات الإسلامية تدعم الديمقراطية لأسباب نفعية تماماً - كوسيلة للوصول إلى السلطة لتأسيس دولة إسلامية سلطوية. كما أنها تمنح النظم الحالية التي لا تريد الإصلاح ذريعة جاهزة لمنع المشاركة السياسية للحركات الإسلامية، والتي تعد أقوى معارضيها.

أسباب الغموض

لا يمكن النظر إلى استمرار وجود مناطق رمادية في فكر الحركات الإسلامية وسياساتها باعتباره نتيجة وقتية للتغير السريع، ولكن غير المكتمل، الذي شهدته تلك الحركات. بل يعزى ذلك الغموض إلى جذور أعمق وأشد تعقيداً، تتضمن الطبيعة المزدوجة لتلك الحركات كمنظمات سياسية ودينية، وظهور جيل جديد من النشطاء، والتناقضات الموجودة في السياق الاجتماعي السياسي الأوسع في الدول التي تعمل بها تلك الحركات. ونتيجة لذلك، لا توجد ضمانات بأن الوقت سيؤدي تلقائياً إلى القضاء على المناطق الرمادية وأن الحركات الإسلامية التي لا تلجأ للعنف ستواصل التطور في اتجاه ليبرالي. بل تظل النتيجة غير مؤكدة، وستتحدد من خلال الكيفية التي سيتطور بها الوضع السياسي في كل دولة.

لا تعد الحركات الإسلامية مجرد أطراف سياسية فاعلة ، فهي أيضاً منظمات دينية ملتزمة بنشر مجموعة من المعتقدات والممارسات. ويعد ذلك صحيحاً على الأخص بالنسبة للحركات التي لم يسمح لها بتشكيل أحزاب سياسية رسمية وهي من ثم مجبرة على ممارسة دورها السياسي ومهمتها الدينية تحت المظلة المؤسسية نفسها. وكونها منظمات دينية، فهي تميل أكثر إلى استخدام اللغة المتسلطة الجامدة للخطيب، وتركز على القضايا الأخلاقية الخاصة بالخير والشر والتي لا تقبل الخلط أو المزايدات

الديمقراطية. فاستجابة لنوازعهم الدينية ولرغبات قواعدهم الشعبية يكرس البرلمانيون الإسلاميون الكثير من اهتمامهم بقضايا من قبيل الفصل بين الجنسين في الأماكن العامة أو التزام الفنون والآداب بالإسلام، مهملين أحياناً قضايا سياسية واجتماعية - اقتصادية ملحة. ومما لا شك فيه، يعزز ذلك الأمر من صورة الحركات الإسلامية بكونها قوى محافظة، بل رجعية، مقيدة بمواقف غير ليبرالية.

تتخذ الحركات التي تجمع بين نشاطات دينية وسياسية في هيكل مؤسسي واحد مواقف غامضة خشية أن تقلل من مصداقيتها سواء لدى أتباعها الدينيين أو أعضائها السياسيين. وإدراكاً منها للخطر الكامن في تنفيذ برنامجين متناقضين في ذات الوقت، تحول كل من حزب العدالة والتنمية المغربي، وجبهة العمل الإسلامية بالأردن إلى منظمات سياسية تماماً، تاركة النشاطات الدينية لحركة الإصلاح والتجديد بالمغرب، وجماعة الإخوان المسلمين بالأردن والمغرب على التوالي. ولا يمكن لجماعة الإخوان المسلمين في مصر التحرك في نفس الاتجاه لأن نظام الرئيس مبارك قد أعلن صراحةً أنه لن يسمح لأي حزب إسلامي بالتسجيل رسمياً. وفي الواقع، فقد منع حزب الوسط السياسي الإسلامي المعتدل من التسجيل عدة مرات. تستبعد جماعة الإخوان غير المسلمين من صفوفهم وتحتفظ بالتبعية بهيكل ديني خالص، ولمرشدها العام مكانة دينية وسياسية.

وتضم الحركات الإسلامية أجيالاً مختلفة من النشطاء، والذين اتجهوا إلى النشاط السياسي في فترات مختلفة وفي ظل ظروف مختلفة تمام الاختلاف. فقد اتجه النشطاء الأكبر سناً إلى النشاط السياسي في ظل ظروف من القمع العلني والشديد. ففي مصر، شهد الجيل الأكبر سناً من أعضاء الإخوان المسلمين القمع الذي مارسه نظام عبد الناصر، وأحداث الاعتقال الجماعي التي تلت اغتيال الرئيس أنور السادات في ١٩٨١. وتم إجبار الأجيال الأكبر من النشطاء الإسلاميين في الجزائر، وتونس، وسوريا على الحياة في المنفى. وليس بالغريب أن يتشكك أعضاء ذلك الجيل من آفاق مشاركة حركاتهم في نشاطات سياسية بشكل علني ومشروع. فقد خلقت السنوات وربما العقود التي مارسوا فيها نشاطاتهم في الخفاء وما تعرضوا له من قمع مستمر من النظم الحاكمة، عقلية قائمة على العمل السري وتتسم بالشك، وهي معكوس الصورة لقوات الأمن، المخابرات، التي كانت تطاردهم. في حين نشأ النشطاء الأصغر سناً في مناخ به أجواء أفضل من الحرية أتاح لهم بعض المساحة السياسية. ونتيجة لذلك، فهم أشد جرأة في المفاضلة بين الاستراتيجيات الممكنة وأكثر استعداداً لممارسة السياسة من خلال المشاركة في الانتخابات. وعلاوة على ذلك، فإن النشطاء الأصغر سناً، الناقمين على السيطرة المستمرة للأعضاء الأكبر منهم سناً داخل الحركات المختلفة يفضلون آليات لصنع القرار في داخل الحركة المعنية بصورة ديمقراطية ومن ثم يمتد ذلك إلى تبني سياسات قائمة على المشاركة بشكل عام. وفي بعض الأحيان كانت بعض الحركات تعانى من الجمود نتيجة مثل هذه التوترات، وأحياناً

تنقسم نتيجة لها. وقد نشأ كل من حزب الوسط في مصر، والحركة الدستورية الإسلامية في الكويت عندما استقل النشطاء الأصغر سناً والأكثر ليبرالية عن الحركات الجامدة الرافضة آنذاك للتغيير وبعد فشلهم في إصلاحها. ترتب مثل هذه الصراعات بين الأجيال المختلفة اتساع مساحات الغموض داخل العديد من الحركات الإسلامية.

ويعزز السياق الاجتماعي أيضاً من مظاهر الغموض. فقد شهدت العقود الثلاثة الماضية نزوعاً محافظاً متصاعداً في العديد من المجتمعات العربية، والذي غالباً ما يشار إليه "بالصحوة الإسلامية". وقد كانت الحركات الإسلامية سبباً ونتيجة لتلك الصحوة الإسلامية، والتي عززتها الحكومات التي كانت تسعى للقضاء على الإقبال على الأفكار اليسارية والمؤسسات الدينية الرسمية التي كانت تسعى لزيادة تأثيرها على المجتمع. ومنذ السبعينيات، أصبحت رؤى وشعارات تروم إما نقاءاً دينياً أو سياسةً أخلاقية – مقابل فساد النظم القائمة – جزءاً من تلك الصحوة. وقد أثبتت شعارات مثل "الإسلام هو الحل" و "القرآن دستورنا "فعاليتها في تعبئة شرائح واسعة من الشعوب العربية. ويضع ذلك الحركات الإسلامية في مأزق. فلكي تكون من الأطراف السياسية المؤثرة، تحتاج هذه المنظمات إلى التحلي بالمرونة والبراجماتية، كما يشدد المعتدلون داخلها. إلا أن البراجماتية قد تعزل هذه الحركات عن قواعدها الشعبية التي تستجيب لرسالة النقاء الديني والأخلاق. فالغموض يقدم لهذه الحركات مخرجاً من تلك المعضلة.

كما يعد استمرار المناطق الرمادية انعكاساً للمشكلات الموجودة في السياق السياسي الأشمل. فليس لدى قوى المعارضة في الدول السلطوية أو شبه السلطوية حافز قوي لاتخاذ مواقف واضحة قد تثير حفيظة النظم القائمة. إن اتخاذ أي موقف غامض هو استراتيجية دفاع تستخدمها قوى المعارضة الإسلامية وغير الإسلامية. وعلاوة على ذلك، فإن الحركات التي لا يسمح لها بالمشاركة في المجال السياسي العادي في بلادها ليس لديها حافز لمواصلة التطور للتكيف مع الظروف المتغيرة. فالإسلاميون في الجزائر لم يغيروا خطابهم واستراتيجياتهم منذ أوائل التسعينيات، بل تجمدوا في المنافي وبدءوا في فقدان رؤية الحقائق المتغيرة في مجتمعهم.

المناطق الرمادية

في مناقشات جرت مع بعض العلمانيين المشككين في التزامهم بالديمقراطية وحقوق الإنسان، غالباً ما تؤكد الحركات الإسلامية المعتدلة على أن الاختلافات بين أفكارها وأفكار نظرائها طفيفة، وتتلخص في أغلبها في عدة نقاط قليلة. إلا أن تلك النقاط القليلة، أي المناطق الرمادية التي يكتنف فيها فكر الإسلاميين الغموض، تعد هامة؛ فبناء على كيفية فك ذلك الغموض، قد يصبح الإسلاميون من مؤيدي الديمقراطية الليبرالية أو من مناصري الحكم الديني (الثيوقراطية).

الشريعة الإسلامية

تدعو جميع الحركات الإسلامية إلى "تطبيق الشريعة الإسلامية". وبالفعل، فمن الصعب اعتبار حركة ما إسلامية إذا لم يتضمن برنامجها تطبيق الشريعة. وبالرغم من هذا التأكيد على الشريعة، لا يزال لدى الحركات الإسلامية مساحة كبيرة للمناورة؛ حيث إن الشريعة الإسلامية ليست مجموعة محددة من القوانين يجمعها دفتا كتاب، ولكنها مجموعة معقدة من القواعد والتأويلات التي مرت بعدة قرون وتتبع مذاهب مختلفة. علاوة على ذلك، من غير المرجح أن تصبح الشريعة المصدر الوحيد للقوانين في الشرق الأوسط. فجميع النظم القانونية بالدول العربية تستعير إلى حد كبير من مصادر غير إسلامية لمعظم القوانين بها، والمحاكم بها تتبع بشكل عام نماذج المحاكم المدنية الأوروبية. فإن محاولة بناء نظام قانوني يعتمد تماماً، أو بالأساس، على النماذج الإسلامية التقليدية ستكون تغييراً هائلاً، وبالفعل، ووفقاً للعديد من المؤرخين وعلماء القانون، لم يكن ذلك النظام قائماً بشكل تام أبداً. إلا أن القليل من الحركات الإسلامية قد اتخذت هذا الموقف الطموح. وربما تكون فكرة "تطبيق الشريعة الإسلامية "أهم المناطق الرمادية في فكر الحركات الإسلامية.

هناك خلافات قليلة بشأن النصوص الدستورية في الدول التي تعلن الإسلام الدين الرسمي للدولة. يمكن أن تكون الخلافات بشأن إذا ما كان يجب أن ينص الدستور على أن الإسلام هو مصدر التشريع أو حتى "المصدر الرئيسي "للتشريع حادة، إلا أنها لا يبدو أنها تقدم أي فرق بشأن كيفية حل تلك المسألة. تضم معظم الدساتير العربية نصوصا تشير إلى دور رسمي للشريعة دون تأثير كبير على محتوى القانون.

يمثل طلب الحركات الإسلامية، ويؤيدهم أحياناً المؤسسات الدينية الرسمية، بأن تتم مراجعة جميع القوانين لتتوافق والأحكام الشرعية الإسلامية مصدر قلق كبير بالنسبة لغير المسلمين، إلا أن تلك المطالب لم يكن لها أي تأثير. تم إنشاء لجان لأسلمة النظم القانونية في بعض الدول مثل الكويت ومصر. ويمثل تشكيل تلك اللجان نقاط تعاون نادرة بين الحكومات والإسلاميين، ولكن في معظم الدول كان عملها شديد البطء وتباطأت الحكومات في تفعيل توصياتها حيث لم يحدث أي تغيير. وباتباع ذلك النمط تدرك جميع الدول، أن إنشاء تلك اللجان لم يعمل سوى على دفن القضية بدلاً من حلها.

وتتنوع المناقشات بشكل يدعو للدهشة حول ما يعرف "بقوانين الذقون "– أي القوانين التي تتناول الشؤون الإسلامية على وجه الخصوص – من دولة إلى أخرى. فما قد يبدو أساسياً بالنسبة للإسلاميين في مجتمع ما قد يبدو ثانوياً في مجتمع آخر. فعلى سبيل المثال، يعد بيع المشروبات الكحولية مشروعاً في بعض الدول، ومحظوراً بشدة في دول أخرى، وممنوعاً تماماً في عدد قليل. وبين الأجيال السابقة، كانت هناك مجادلات بشأن المشروبات الكحولية ومما لا شك فيه أن معظم الإسلاميين يرون أن وجودها مكروه. إلا أنه نادراً ما ظهر تشريع بشأن المشروبات الكحولية بكونه قضية ذات

أولوية بالنسبة للحركات السائدة على الساحة التشريعية خلال السنوات المنقضية. وكذلك الحدود، على الرغم من اعتبارها دوماً تعبر عن شدة ملحوظة في الشريعة الإسلامية، لا تعد من قبيل القضايا الأساسية المطروحة بجدية للنقاش العام. وفي حين لا يمكن لأي حركة إسلامية إنكار القانون الجنائي الإسلامي، فإن الفاعلين الأساسيين في معظم الدول لا يبرزون تلك المسألة.

ولعل قضية من له حق التشريع، وفي ظل أي سلطة، هي أكثر النقاط الرئيسية للخلاف بين الإسلاميين وغير الإسلاميين. وبالتفسير الدقيق لمعنى تطبيق الشريعة، لا يكون سن القوانين مهمة مجالس النواب المنتخبة بحرية والتي تستمد سلطتها من الناخبين، ولكن من الفقهاء الذين يفسرون أوامر الله – وهو الأمر الذي يبغضه غير الإسلاميين.

وفي الواقع العملي، وجهت بعض الحركات الإسلامية مؤخراً، مثل تلك الموجودة في المغرب ومصر، دعوتها لتطبيق الشريعة من خلال تعبيرات أكثر مرونة – في حين تتسم ببعض الغموض–، فهي على استعداد لقبول تشريع القوانين من خلال العملية البرلمانية المعتادة، ولكن تطالب بضرورة استشارة السلطات الدينية وأن القانون يجب أن يعتمد في جزء منه على المرجعية الإسلامية. ولا تصر الحركات التي تتخذ هذا الموقف على ضرورة اعتماد القوانين على المصادر الإسلامية بشكل تام، ولكن تطالب أيضاً بأن تلك المصادر، حال توافرها، يجب أن يتضمنها النقاش. ولعل هذه التركيبة هي الأقرب إلى السياسات الديمقراطية، حيث أنها لا تتطلب الالتزام بمعايير معينة وتتيح التفاوض الديمقراطي بشأن محتوى التشريع، وتركز فقط على ضرورة دعوة الحركات الإسلامية إلى المشاركة في تلك المناقشات. إلا أن هذه الرؤية لا تشترك فيها جميع الحركات الإسلامية المعتدلة.

ومن الضروري في هذا المقام توضيح أن قضية تطبيق الشريعة تعد أساسية بدرجة كبيرة في ثقافة الشرق الأوسط إلى الحد الذي لا يجرؤ معه حتى معارضو الحركات الإسلامية على توجيه النقد المباشر لدعوى تطبيق الشريعة الإسلامية، فيبدو أن العلمانية تعد موقفاً من غير المرجح أن يحظى بدعم سياسي كبير في المنطقة. فبدلاً من استبعاد الشريعة، يناصر ممثلو الحركات الليبرالية واليسارية "الفكر الجديد "أو التفسيرات الحديثة للشريعة، وغالباً ما يدعو إلى إحياء الاجتهاد، أي التفسير المستقل من قبل علماء الدين أو من جانب المسلمين عامة. ويزعمون أن إحياء الاجتهاد يعد ملحاً على وجه الخصوص نظراً لعدد الموضوعات الجديدة التي تظهر اليوم والتي لا يمكن تناولها بسهولة وفقاً للأحكام القديمة. ومن ثم، غالباً ما يزعم قادة الحركات الإسلامية الذين يريدون الظهور بمظهر الاعتدال والعقلانية أن تفسيراتهم غير جامدة وتعزز "الفكر الجديد "الذي يمثل منهجهم تجاه القانون. ولا تقدم هذه المناقشات العامة بين الإسلاميين وغير الإسلاميين على السواء الكثير لتوضيح تلك الأمور. فالحركات الإسلامية لم تغلق باب الاجتهاد أبداً. بل على العكس، فمنذ بداية ظهورها في النصف الأول من القرن العشرين استخدموا الاجتهاد بحرية لتبرير مواقفهم. وعلى نطاق أوسع، مر بالمسلمين موجات عديدة من الفكر الجديد لأجيال مختلفة. فالقضية لا تتمثل في إذا ما كانت التفسيرات

الجديدة مسموح بها، بل على الأحرى من الذي يقدم هذه التفسيرات، وكيف يتم استنتاجها، وإلى أى مدى يمكن أن تمتد تلك التفسيرات. وتقع كل هذه الموضوعات في منطقة رمادية واسعة بالغة الأهمية.

استخدام العنف

تعزف معظم الحكومات في العالم العربي عن معاملة الحركات الإسلامية كحركات سياسية شرعية، وتتهمها بالتعميم بكونها تنطوي على أفكار تتسم بالعنف والثورية. وعادة لا يلقى زعم الإسلاميين المعتدلين بالتزامهم بنبذ العنف أي اهتمام من جانب النظم الحالية وقوى المعارضة العلمانية. فالزعم قائم دائماً بأن الإسلاميين يريدون الاستفادة من أي آلية ديمقراطية متاحة للوصول إلى السلطة، ولكنهم على استعداد للجوء إلى العنف إذا لم تحقق الديمقراطية ما يريدونه.

من ناحية، يعد هذا الاتهام غير عادل. فمعظم الحركات الإسلامية الكبرى في المنطقة التي تميل للمشاركة في الانتخابات لم يسبق لها المشاركة في نشاطات سياسية قائمة على العنف أو هي نبذته وإن كانت قد لجأت إليه في الماضي. وعلاوة على ذلك، وكما يسرع الإسلاميون إلى التوضيح، فهم على الأرجح ضحايا للعنف السياسي أكثر من كونهم مدبرين له، وذلك في ظل أنظمة مثل تلك القائمة في مصر وتونس التي تطلق قواتها الأمنية العنيفة ضد معارضيها الإسلاميين حتى المعتدلين منهم. وبوجه عام، كان موقف حركات المعارضة العلمانية في التنديد بالعنف والتدابير القمعية ضد الإسلاميين ضعيفاً. ومن هذا المنطلق، فإن الحركات الإسلامية الكبرى هى التي قد تبدو في حاجة إلى حماية من عنف الدولة، وليس أن الدولة في حاجة إلى حماية من الإسلاميين. وهناك بالتأكيد حركات إسلامية لديها أجنحة عسكرية تستخدمها داخلياً. وفي حين أن هذه الورقة لا تتناول تلك الحركات، فينبغي ملاحظة أن بعضها (ولعل أبرزها حماس وحزب الله) تزعم احتفاظها بتلك القوات للاستخدام الخارجي وليس الداخلي.

ومن ناحية أخرى، هناك بعض المبررات للمخاوف من أن النجاح المتنامي للحركات الإسلامية قد يؤدي إلى العنف. فالحكومات الحالية وحركات المعارضة غير الإسلامية لا تخشى نوايا الحركات المعتدلة فحسب، بل أيضاً إمكانية أنها قد تؤدي إلى تبعات تتسم بالعنف. فالحركات الإسلامية الاجتماعية تدين بالكثير من نجاحها لروابطها بمجموعة متنوعة من المؤسسات، والجمعيات الخيرية، وجماعات الجوار، ومؤسسات الخدمات الاجتماعية التي لا تسيطر عليها مباشرة، ولكنها تعتمد عليها لتعبئة أعداد كبيرة من أتباعها. وتخشى الحكومات من أن تلك الشبكات غير الرسمية واسعة النطاق قد تضم جماعات راديكالية أيضاً. ولا تفتقر تلك المخاوف إلى الأسباب تماماً. فهناك دلائل قوية على أن العديد من الجماعات التي توحدت لتشكل تنظيم القاعدة في التسعينيات كانت جذورها تمتد إلى حركات إسلامية أقل راديكالية، من بينها تلك التي نشأت في الجامعات المصرية في السبعينيات

والثمانينيات، وانتهى بها الأمر إلى الانشقاق عنها والتحول إلى العنف.

وفي فترة السبعينيات والثمانينيات، اتبعت مختلف الأنظمة سياسات تفريقية تجاه الإسلاميين، حيث تسامحت مع الحركات المعتدلة، في حين كانت تقمع الحركات الراديكالية. وقد دفع فيضان ظهور الحركات الراديكالية وإحباط فوز الإسلاميين في الانتخابات في الجزائر في ١٩٩٢ معظم الأنظمة إلى إعادة النظر في ذلك المنهج. وتحركت كل من مصر، والجزائر، وتونس ضد الحركات الإسلامية المعتدلة، في حين أبقت الأردن، واليمن، وفلسطين، والمغرب عين الحذر على تلك الحركات، ولكن دون قمعها بالدرجة نفسها.

وترجح ردود أفعال الحركات الإسلامية تجاه الظروف القمعية أن الالتزام بنبذ العنف من جانب الحركات الأساسية هو التزام حقيقي. ففي حين ردت الجماعات الراديكالية بأن أصبحت أشد تطرفاً في أفكارها وأفعالها، لم تتحول الحركات المعتدلة إلى العنف، ولكنها حاولت فقط اتخاذ موقف حذر في تلك الظروف الجديدة.

إلا أن التزام الحركات الإسلامية المعتدلة بنبذ العنف يتوقف فجأة عند الحديث عن قضية إسرائيل وحقوق الفلسطينيين. وترى جميع الحركات الإسلامية تقريباً – بل وبعض الحركات السياسية العلمانية– أن العنف ضد اسرائيل هو مقاومة مشروعة، وليس إرهاباً. ولهذا السبب، لا ينظر بغرابة لاحتفاظ حركتين سياسيتين تعتقدان في أهمية المشاركة في العملية السياسية السلمية ، وهي حماس في فلسطين وحزب الله في لبنان، بجماعات مسلحة وليس لديها أي نية لتفكيكها. وتلقى مواقفهما موافقة على نطاق واسع في المنطقة. وبالفعل، فإن الحركات التي تنبذ العنف دائماً داخل نظمها السياسية، تعتبر الكثير من الأعمال ضد أهداف إسرائيلية أنها مقاومة مشروعة. وقد ذهب بعضها إلى حد تبرير العنف ضد المدنيين وليس فقط الهجمات على أهداف عسكرية.

أدت الجهود المبذولة لموازنة الالتزام بنبذ العنف مع الإقرار بحق الفلسطينيين في المقاومة إلى ظهور درجة عالية من الغموض في مواقف بعض الحركات الإسلامية. ويوضح نموذج موقف جماعة الإخوان المسلمين في مصر مدى التزام الحركات المعتدلة بنبذ العنف، ولكن أيضاً مدى صعوبة تطبيق هذه الفكرة تجاه الموقف من إسرائيل. فمنذ نصف قرن مضى، لم تتردد الجماعة في اتخاذ موقف مسلح ضد اسرائيل وضد القوات البريطانية في منطقة قناة السويس. وفي السنوات الأخيرة، لم تقدم جماعة الإخوان سوى الدعم بالقول، وأحياناً الدعم المادي للجماعات الفلسطينية. وفي مقابلة حديثة، صرح المرشد الأعلى للجماعة أن الحركة تحترم الاتفاقات الدولية التي أبرمتها مصر، معترفاً بذلك بشكل ضمني بمعاهدة السلام مع إسرائيل. ولكن في الفترة ذاتها، أشار أحد المسؤولين القياديين في الحركة عن الحاجة إلى الإعداد للجهاد ضد العدو القابع في الشرق – مشيراً إلى إسرائيل.

وتعد مواقف حركة حماس وحزب الله من أشد مظاهر ذلك الغموض. فلا تهدد أي من الحركتين باستخدام العنف داخلياً للوصول إلى السلطة، فللوصول إليها، تعتمدان على صناديق الاقتراع. إلا

أن كلتا الحركتين تدعي الحق لمقاومة العدو الخارجي – إسرائيل. وغالباً ما تكون مواقفهما شعبية وليست مدعومة فقط من جانب أعضائها الأساسيين.

ومن المرجح أن تبقي قضية فلسطين وإسرائيل الحركات الإسلامية في المنطقة الرمادية فيما يتعلق بمسألة العنف في المستقبل القريب. فالأمر يعد بالغ الصعوبة بالنسبة لحركات تسعى للحصول على تأييد شعبي في منطقة تزخر بمشاعر تأييد الفلسطينيين ومناهضة إسرائيل أن تذهب إلى نبذ العنف في جميع الظروف، بما يحمل تأكيداً ضمنياً على عدم أحقية الفلسطينيين في مقاومة الاحتلال. ولكن طالما واصلت الحركات الإسلامية المعتدلة عمل استثناءات فيما يتعلق باستخدام العنف، أو على الأسوأ، الاحتفاظ بأجنحة مسلحة، فإن مدى إخلاص التزامها بالوسائل السياسية سيظل موضع تساؤل. ويثير فوز حركة حماس في الانتخابات أهمية هذه القضية بدرجة كبيرة. ففي حين تود جميع الحركات الأساسية بشدة رؤية حكومة ناجحة قائمة على حركة حماس، فمن غير المرجح على المدى القصير أن تطالب علانية سوى بمجرد تعديلات تكتيكية على معارضة حماس للحل السلمي القائم على وجود دولتين.

التعددية السياسية

على الرغم من مشاركة الأحزاب الإسلامية بشكل سلمي في العديد من الانتخابات ودائماً ما كانت تحترم نتائجها، فلا تزال متهمة بكونها تعارض بطبيعتها التعددية السياسية. فالأحزاب الإسلامية تتنافس الآن في المغرب، والأردن، ولبنان، والكويت، وفلسطين، وحتى في الجزائر، حيث تم تسجيل منظمات إسلامية جديدة بعد الحرب الأهلية، بالرغم من أن الأحزاب التي فازت في ١٩٩١ لا تزال محظورة. كما تنافست تلك الأحزاب أيضاً في السودان خلال جميع فترات الديمقراطية التي شهدتها البلاد، ويحكم البلاد حالياً حزب إسلامي، ولكن نتيجة انقلاب عسكري، وليس نتيجة للممارسة الديمقراطية. كما شارك مرشحون ممن لهم صلات علنية بمنظمات إسلامية في الانتخابات في مصر، والبحرين، وعلى المستوى المحلي، في المملكة العربية السعودية. وتثير الحكومات العربية دائماً الكابوس المتمثل في المتطرفين ذوي اللحى حيث يسيئون استخدام صناديق الاقتراع للوصول إلى الحكم والتخلي عن الديمقراطية. ويشارك هذا الرأي العديد من العلمانيين. وتفرض نقاط التشكك هذه مظاهر الغموض في مواقف الحركات الإسلامية.

وفي فترة السبعينيات والثمانينيات، كان الإسلاميون يفخرون بتقديمهم لنموذج سياسي واجتماعي مختلف عن ذلك الغربي. ولم يضعوا ثقتهم في الديمقراطية الليبرالية لأنها أكدت على حقوق الأفراد بدلاً من رفاه الأمة. وعندما بدأ الإسلاميون في المشاركة في السياسة القائمة على الانتخابات التعددية، كما حدث في الأردن، والكويت، ومصر، نظروا إلى المشاركة على أنها أداة للوصول إلى السلطة ومن ثم تساعد المجتمع في العودة إلى روح الإسلام الحقة. وفي تلك الفترة، التي تميزت بتعاقب

موجات التعبئة الإسلامية الشعبية ضد الحركات العلمانية والمفكرين الليبراليين، أنكر العديد من الإسلاميين شرعية التيارات والقوى العلمانية أو تسامحت مع وجودها بشئ من الضغينة. ومما لا شك فيه، اعتبرت الحركات الإسلامية بدورها غير شرعية من جانب الحكومات القائمة والعلمانيين وعانت نتيجة لذلك من خسائر سياسية فادحة. وفي العديد من الدول، منعت الحركات الإسلامية من المشاركة في العملية السياسية الرسمية.

وخلال فترة التسعينيات، بدأ الإسلاميون في إعادة تقييم موقفهم لتفادي المزيد من القمع الممارس من قبل الحكومات وللاستفادة من الطلب المتزايد للإصلاح في العديد من الدول. ولم تقبل الحركات الإسلامية المعتدلة القوى العلمانية بكونها من الأطراف الفاعلة السياسية الشرعية فحسب، بل بدأت في اعتبارهم حلفاء محتملين في معركة للإصلاح الديمقراطي بقيادة الإسلاميين. وقد اختارت العديد من المنظمات أن تنحي جانباً خلافاتها مع الليبراليين واليساريين بشأن المسائل التي تتعلق بالخيارات الأيديولوجية والسياسية، وركزت بدلاً من ذلك على الأهداف المشتركة المتمثلة في تحدي القبضة السلطوية للحكومات القائمة. وكجزء من موقفها الجديد، اعتنقت الحركات الإسلامية المصطلحات الجديدة الخاصة بالسياسات الديمقراطية. فقد أصبحت الانتخابات التي تتسم بالشفافية، وتداول السلطة، والحريات السياسية جزءاً لا يتجزأ من مصطلحات الإسلاميين. كما تبنى الإسلاميون بعض المصطلحات الليبرالية الخاصة بحقوق الإنسان، وهو ما يمكن اعتباره تطوراً طبيعياً للجماعات التي تعرضت لقمع شديد من جانب الدولة. وبالفعل، فغالباً ما كانوا ينتقدون قوى المعارضة العلمانية ليس بسبب مبادئها الليبرالية، وإنما لصمتها المنافق عند انتهاك حقوق الإسلاميين.

وفي ذلك الوقت، بدأت الحركات الإسلامية في وضع استراتيجيات جديدة لزيادة مصداقيتها والحد من المخاوف بشأن نواياها. وبوعيها بالدائرة الدموية للعنف من قبل قوات الأمن والإسلاميين الراديكاليين والتي تسبب فيها فوز الإسلاميين في الانتخابات الجزائرية في ١٩٩١، قللت الحركات الأقوى من نطاق مشاركتها السياسية عن عمد للحد من نجاحها في الانتخابات وتجنب إخافة الحكومات لكي لا تأخذ ضدها المزيد من الإجراءات القمعية. وقرر كل من حزب العدالة والتنمية بالمغرب وجماعة الإخوان المسلمين المصرية نشر مرشحيهم في أقل من ٣٠ بالمائة من الدوائر الانتخابية ببلادهم، ومن ثم الحد من احتمالية نجاحهم. ويبدو أن "المشاركة وليس السيطرة "هي شعار الإسلاميين الراغبين في دمج حركاتهم في الحقل الانتخابي.

وهناك قضيتان تثيران التساؤلات بشأن التزام الإسلاميين بالتعددية: الإحالات الدائمة، من جانب الإسلاميين وحتى الأكثر ليبرالية بينهم، إلى المرجعية الإسلامية، وترددهم الظاهر في تبني قيم التسامح تجاه جميع الآراء. وعند مناقشة آرائهم السياسية، يرى الإسلاميون أنهم يشاركون الليبراليين نفس قيمهم بشأن كل شئ، بدءاً من مشاركة المرأة إلى العلاقات الدبلوماسية مع إسرائيل، طالما أن كل شئ يتم تناوله "داخل إطار المبادئ الإسلامية "و "وفقاً للمصالح الفعلية للمجتمع. "ويثير

ذلك عدة تساؤلات هامة. هل ستلتزم الحركات الإسلامية بالقرارات التي يتم التوصل إليها ديمقراطياً إذا لم تكن تلائم المرجعية الإسلامية الصحيحة؟ هل سيكون لدى القادة رغبة في مواجهة قواعدهم الشعبية والدفاع عن مشروعية آراء تختلف عن آرائهم؟ هل هم على استعداد لقبول أنه في حين يعد الإسلام أحد الحلول – أو حتى أفضلها – فهو ليس الحل الوحيد؟

ستكتسب هذه الأسئلة أهمية كبرى إذا ما شارك الإسلاميون في الحكم أو حصلوا على قوة للتأثير في صناعة السياسات العامة، مثلما حدث في فلسطين، وربما يحدث أيضاً في المغرب مع الانتخابات البرلمانية القادمة. هناك بعض العلامات المشجعة على القبول الإسلامي المتزايد للحلول غير الإسلامية ولكن هناك أيضاً علامات غير مشجعة على غياب التسامح. فمن الناحية الإيجابية، شارك حزب العدالة والتنمية في المفاوضات بشأن قانون الأسرة المغربي لسنة ٢٠٠٣ ووافق على أحكامه، بالرغم من أنها لا تحمل طابعا إسلاميا طاغيا. وقد دافعت قيادات الحزب عن موقفها مشيرة إلى أن القانون قد تم تبنيه من خلال عملية ديمقراطية ويجب أن تراعى، ومن ثم مدت مفهوم المرجعية الإسلامية ليشمل جميع القرارات التي يتم التوصل إليها بشكل ديمقراطي (وذلك بالرغم من أن حزب العدالة والتنمية يزعم أيضاً أنه للسبب ذاته، يجب أن تقبل الأحزاب الليبرالية القوانين الجنائية التي تقضي بقطع الأطراف أو الرجم، إذا ما تم سن تلك القوانين ديمقراطياً). ولا زالت جماعة الإخوان المسلمين المصرية تتخذ منهجاً أضيق. فشعارها الانتخابي "الإسلام هو الحل "لم يرجح تسامحها مع الآراء الأخرى، بما يسبب القلق بين القوى العلمانية، وخاصة بين الأقباط. وقد حاولت جماعة الإخوان تقليل الخسائر عقب الانتخابات من خلال دعوة جماعات أخرى للمشاركة في حوار، إلا أن الدعوة فشلت في طرد الشكوك وخلق الثقة.

ومن غير المرجح أن تنجح الحركات الإسلامية في القضاء على الشكوك فيما يتعلق بمدى تسامحها طالما أنها تتبنى أجندة سياسية ودينية في آن واحد. وفي الوقت الحالي، يمكن أن تتصف بالتسامح والتصالح من خلال صفتها السياسية، وإن كانت تتشدق بالحقيقة المطلقة التي تخص الإسلام. وقد أظهرت الأحزاب المسيحية الديمقراطية في أوروبا أنه من الممكن للأحزاب التي تتبع مرجعية دينية ما أن تبعد نفسها بدرجة كافية عن المعتقدات الدينية للحصول على المصداقية بكونها أحزابا ديمقراطية حقيقية. حتى الآن لم تصل الحركات الإسلامية، بل والأكثر اعتدالاً بينها، إلى ذلك الموقف حالياً. ونتيجة لذلك، يظل الاعتقاد قائماً بأنه إذا وصل الإسلاميون إلى السلطة بطرق ديمقراطية تساندها منظمات سياسية، فسيفرضون على بلادهم الحلول التي يرونها هم ملائمة دونما اعتبار للآخرين.

الحقوق المدنية والسياسية

تعد الحركات الإسلامية التي تسعى للوصول إلى السلطة من خلال العملية السياسية من أشد مناصري الحقوق المدنية والسياسية والحريات، مع التأكيد على حرية التعبير، والدين، والحق في

تكوين جمعيات – وذلك بالطبع داخل إطار المرجعية الإسلامية. وبالنسبة للعديد من العلمانيين، يحمل ذلك الخطر الكامن في حلقة الخطاب الجديد التي أشار إليها جورج أورويل. فمعظم العلمانيين العرب على استعداد لقبول درجة من القيود على الحريات المدنية والسياسية لمنع النقد المباشر للإسلام والرموز المقدسة، إلا أنهم يخشون أن القيود في ظل نظام إسلامي ستصبح أكثر وليس تشدداً، وليس فقط بالنسبة لمنع الهجمات المفتوحة على الدين التي تنبذها الأغلبية الساحقة من المواطنين العرب، ولكن أيضاً للحول دون أي تفسير للإسلام يختلف عن التفسير المعتمد لدى الحركات الإسلامية.

والمشكلة الكبرى فيما يخص موقف الإسلاميين تجاه الحريات المدنية والسياسية هو ميل الإسلاميين إلى تقليل حقوق الأفراد لصالح المجتمع. ويتضح هذا الميل بعدة طرق. فعلى المستوى الفلسفي، لدى الإسلاميين مشكلة قبول الحرية غير المقيدة للأفراد في الاختيار لأنفسهم لأنهم يعتقدون أن هناك مصالح مشتركة للمجتمع تفوق مصالح الأفراد. ويقر الإسلاميون بأنه قد تكون هناك خلافات بشأن ماهية مصلحة المجتمع ولكنهم يجدون من الصعوبة بمكان قبول أحقية كل فرد في الحصول على نصيبه الخاص من الخير. كما أن الخوف من انقسام المجتمع يؤدي بالإسلاميين إلى رفض الحزبية، من حيث المبدأ على الأقل.

ومن الناحية العملية، فإن الحركات الإسلامية التي دخلت الساحة السياسية قد قبلت بالفعل الحزبية والتعددية، بما يتناقض مع موقفهم الفلسفي الرافض. و تبرز المشكلات حتى الآن بشأن الحقوق المدنية والسياسية. أحياناً ما تكون هناك دوافع قوية تحث الحركات الإسلامية على شن هجمات قوية ضد أشكال معينة من ممارسة حرية التعبير. وغالباً ما تصطدم الحركات الإسلامية بالعلمانيين بشأن مسائل الحرية الدينية عندما يصبح ذلك أحد التكتيكات الفعالية لتعبئة المؤيدين أو عزل المعارضين. وفي بعض المجتمعات، مثلما هو الحال في الكويت، غالباً ما انتقد القادة الإسلاميون بعض المفكرين أو المسؤولين ممن يصدقون على إحدى الممارسات التي تعد غير إسلامية. وغالباً ما يكون الهدف ليس مجرد حماية المجتمع من خطر محدق، وإنما لخنق أعدائهم السياسيين من خلال إثارة الجدل بشأن أمر ما – مثل برنامج تليفزيوني إباحي أو كتاب يبدو فاضحاً – حيث سيحصلون على الأرجح على تعاطف العامة. هذه هي المراوغات التي يجب أن تكون معتادة بالنسبة لمن يعيشون في مجتمعات ديمقراطية، ولكنها يمكن كذلك أن تستخدم لأغراض ديمقراطية.

وتتزايد الشكوك بشأن التزام الإسلاميين الحقيقي باحترام الحقوق المدنية والسياسية والحريات فيما يتعلق بحقوق المرأة وحقوق الأقليات الدينية على وجه الخصوص.

حقوق المرأة

تعد قضية حقوق المرأة مثار جدل شديد حيث تختلف الآراء بالنسبة للإسلاميين وغير الإسلاميين. فالإسلاميون متهمون بعزمهم حرمان المرأة من الحقوق المدنية والسياسية، وعزل المرأة من الحياة

العامة، ومعاملتها ككائنات أقل شأناً تظل أبداً تحت سيطرة أفراد العائلة من الذكور، وفرض الأزياء المقيدة عليها. ومن جانبهم، يزعم الإسلاميون احترامهم للمرأة والتزامهم بحقوق المرأة داخل نطاق المرجعية الإسلامية. ويزعمون أن معارضيهم هم من يريدون فرض آرائهم على المجتمع بأسره، بالتدخل في النطاق الحميمي لحقوق المرأة والأحوال الشخصية، والتحرش بالرجال والنساء الذين يرتدون أزياء تعتبر إسلامية، ويعترضون وصولهم للمؤسسات العامة مثل المدارس، والجامعات، وأماكن الاقتراع. و حتى في هذه القضية الجدلية، بدأ الإسلاميون وغير الإسلاميين في تقديم حلول وسطية في بعض البلدان.

وبوجه عام، نادراً ما تركز المناقشات بشأن حقوق المرأة على قضايا المشاركة السياسية. لم تحارب الحركات الإسلامية بشدة لمنع المرأة من ممارسة حقوقها السياسية. وبالتأكيد، لا تزال العادات الاجتماعية والسيطرة الذكورية تحول بين المرأة والحياة العامة. ونتيجة لذلك، فإن تواجد المرأة في المناصب الحكومية رفيعة المستوى وفي مجالس النواب محدود للغاية ويكون عادة نتيجة مبادرات متعمدة . وفي جميع الدول العربية تقريباً التي تعقد بها انتخابات، تمنح المرأة حق التصويت . وبعض الدول تخصص نسبة من مقاعد البرلمان للمرأة. وباستثناء الجزيرة العربية، لا تعد هذه الخطوات مثيرة للجدل بدرجة كبيرة. أما في داخل الجزيرة العربية، هناك غالباً معارضة شديدة لمشاركة المرأة، و إن كان هناك أيضاً علامات للتغيير. ففي الكويت، حاربت الحركات الإسلامية بشدة حق المرأة في التصويت، بل أعاقت مجهودات الحكومة لمنح حق التصويت للمرأة في مرحلة من المراحل، و تقبل الإسلاميون هزيمتهم في تصويت البرلمان بهذا الشأن في ٢٠٠٥.

ويحتدم الخلاف بين الإسلاميين وغير الإسلاميين عند الحديث عن الحقوق المدنية للمرأة وخاصة في مسائل الأحوال الشخصية – الزواج، والطلاق، وحضانة الأطفال، والميراث، وحق المرأة في نقل جنسيتها لأطفالها. فهذه القضايا تعتمد بالأساس، في جميع دول المنطقة، على قوانين دينية، يتم سنها والتصديق عليها من قبل البرلمان ولكنها في بعض الأحيان تصدر مباشرة عن القضاة بناء على تفسير النصوص الدينية ومؤلفات فقهاء المسلمين. وهناك عدد محدود للغاية من مناصري تبني منهج علماني تجاه شؤون الأسرة. ومن ثم، فإن التنافس بشأن حقوق المرأة والأحوال الشخصية دائماً ما يركز على التفسير الملائم للشريعة وتطبيقها في موضوعات مثل حقوق الطلاق، وحضانة الأطفال، والنفقة، وإنفاذ المهر.

وقد بدأت الحركات الإسلامية المعتدلة في التحول بعيداً عن المواقف الجامدة فيما يتعلق بقوانين الأحوال الشخصية طالما أنها تشترك في صياغتها. وكما سبقت الإشارة، فقد شارك حزب العدالة والتنمية المغربي في المناقشات الخاصة بقانون الأحوال الشخصية الجديد لسنة ٢٠٠٣ وعمل على إقناع أتباعه أن القانون الجديد تم سنه بشكل ديمقراطي، ومن ثم كان من الضروري الموافقة عليه حتى وإن لم يكن قائماً على التفسير الحرفي للشريعة. كما أن العلمانيين أيضاً يقدمون تنازلات. ففي مصر،

بذل مناصرو حقوق المرأة جهوداً حثيثة لتوضيح أن أشكال الإصلاح التي يرمون إليها تمتد جذورها إلى القوانين الإسلامية. كما أنهم كانوا على استعداد لتقديم تنازلات بشأن قضايا تعد مرفوضة بشكل خاص من الإسلاميين، ومن ثم قاموا ببناء نوع من توافق الآراء أو على الأقل نوع من التسامح بين برامج الحركات الإسلامية.

وبذا، ترجح التجربة المصرية والمغربية أن هناك مرونة جديدة من جانب الإسلاميين في حركات المعارضة أو في المؤسسات الدينية المقربة من الحكومات فيما يتعلق بقضايا المرأة. يصعب العثور على أمثلة أخرى لتلك المرونة في دول أخرى ويرجع ذلك بشكل كبير إلى أن القليل منها قد اضطلعت بعمل إصلاح شامل لقوانين الأسرة. وإلى أن يتسنى اختبار المرونة الجديدة التي يظهرها الإسلاميون بشأن الحقوق المدنية للمرأة بشكل أعمق، ستظل هذه المسألة من بين المناطق الرمادية ذات الأهمية الكبرى.

الأقليات الدينية

بالأخذ في الاعتبار التركيبة السكانية لمعظم الدول العربية، فإن قضية حقوق الأقليات غير المسلمة غير مطروحة للنقاش العام سوى في حالات قليلة. من الناحية النظرية، تعتقد الحركات الإسلامية المعتدلة أن المسيحيين وغيرهم من أتباع الديانات التوحيدية الأخرى مثل اليهودية ينبغي أن يتمتعوا بالحرية في تنظيم شؤونهم فيما يتعلق بالعبادة والأحوال الشخصية. وتعد مصر الاستثناء الأكبر، ففي السنوات الأخيرة، كثفت كل من جماعة الإخوان المسلمين وحزب الوسط المعتدل المنشق عن الجماعة نقاشاتهم بشأن الموقف من الأقلية المسيحية في مصر، الأقباط.

مبدئياً، تعتبر الحركتان الأقباط مواطنين يتمتعون بحقوق مدنية وسياسية متساوية ويقرون بأن هناك أجزاء من الشريعة لا يمكن تطبيقها على غير المسلمين. وتختلف المؤسستان بشدة بشأن قضايا أخرى تتعلق بالأقليات الدينية. فحزب الوسط، الذي يعرف نفسه بأنه حزب مدني ذو مرجعية إسلامية، يفتح باب عضويته لجميع المواطنين المصريين بغض النظر عن ديانتهم. وفي واقع الأمر، انضم بالفعل عدد قليل من المفكرين الأقباط لعضوية الحزب. أما جماعة الإخوان فتعتبر نفسها حركة دينية؛ ومن ثم فهي تستبعد غير المسلمين من بين صفوفها. وبالمثل، يدعو حزب الوسط إلى عدم وضع أي حدود على الحقوق المدنية والسياسية الخاصة بالأقباط، ولكن جماعة الإخوان المسلمين ترى أن رئيس البلاد يجب أن يكون مسلماً. وعلاوة على ذلك، يقر حزب الوسط بأن الأقباط تعرضوا للتهميش في السياسات المصرية ويدعو إلى مواقف لدمجهم بها، بما في ذلك تخصيص نسبة لهم في السلطات التشريعية والتنفيذية. وتنظر جماعة الإخوان المسلمين إلى هذه الآراء بريبة.

وقد ركزنا هنا على موقف الحركات الإسلامية في مواجهة الأقليات غير المسلمة، من خلال الإشارة إلى حزب الوسط وجماعة الإخوان المسلمين في مصر كأمثلة لأن الانتخابات البرلمانية

الأخيرة هناك قد أجبرت تلك الحركات على تحديد مواقفها بشأن الأقليات الدينية، لذا فهناك المزيد من المعلومات المتاحة. ولن تكون المعركة الحقيقية في العديد من الدول حول الأقليات المسيحية، والتي تكون غالباً صغيرة العدد وتتكون من الأجانب بالأساس، ولكن حول حقوق الأقليات المسلمة، خاصة الشيعة في الدول التي يحكمها السنة، أو ، بشكل أكثر ندرة، السنة في الدول التي يسيطر عليها الشيعة. ففي الدول التي ينقسم فيها السكان المسلمون إلى أتباع طوائف مختلفة، ستواجه الحركات الإسلامية تحديات تحمل صعوبة خاصة.

لن تحل قضية الأقليات الدينية إلا إذا قبلت الحركات الإسلامية مبدأ المواطنة العالمي دون تمييز على أساس العقيدة أو أي سبب آخر. وطالما أن الحركات الإسلامية تحتفظ بهويتها السياسية – الدينية المزدوجة، يعد قبول المساواة التامة لكافة المجموعات أمراً مستحيلاً. فالحركات الدينية لا يمكن أن تفتح أبوابها لأتباع جميع الأديان، ولكن الحركات الديمقراطية يجب أن تكون مفتوحة لجميع المواطنين. وتعد الحركات الإسلامية التي ذهبت إلى قبول مبدأ الحقوق المتساوية للأقليات الدينية، كما هو متوقع ، مؤسسات سياسية بحتة، مثل حزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب الوسط المصري. ودون ذلك التطور، فستظل مواقف الحركات الإسلامية تجاه الأقليات الدينية محاطة بدرجة عالية من الغموض.

الخلاصة

تعد المناطق الرمادية في فكر وممارسات الحركات الإسلامية المعتدلة (الشريعة، والعنف، والحقوق المدنية والسياسية، وحقوق المرأة، والأقليات الدينية) شاملة ومؤثرة على عدد من القضايا السياسية الهامة. وسيحدد حل تلك القضايا إذا ما كان صعود الحركات الإسلامية سيؤدي بدول العالم العربي، أخيراً، إلى الديمقراطية، أو على العكس، إلى شكل جديد من أشكال السلطوية ذات الطابع الإسلامي.

وتعد المواقف الغامضة للعديد من الحركات الإسلامية بشأن هذه القضايا مصدر قلق؛ لأن تلك الحركات آخذة في الظهور كأطراف فاعلة أساسية في تغيير المسرح السياسي في الشرق الأوسط. فلن يؤدي المزيد من الانفتاح السياسي في المستقبل سوى إلى تعزيز أهمية الإسلاميين.

وبالنسبة للمنظمات الدولية والحكومات الأجنبية التي ترى أن التحول الديمقراطي في الشرق الأوسط يعد أساسياً لباقي العالم، فما يمثل معضلة هو حقيقة أن أهم حركات المعارضة في معظم الدول تبدو في مأزق بين المعتقدات الدينية وخيارات السياسة البراجماتية. ومن المؤكد، أن الأمر سيصبح أكثر بعثاً للطمأنينة ومرغوباً فيه إذا كانت الأطراف السياسية الفاعلة في الشرق الأوسط حركات علمانية ذات ميول ليبرالية وسجل واضح من دعم سياسات التحول الديمقراطي. واليوم فإن المؤسسات الليبرالية القادرة على تعبئة أعداد كبيرة غير موجودة في العالم العربي . ونتيجة

لذلك، ستظل الحركات الإسلامية أهم قوى المعارضة في المستقبل القريب، شاءت أم أبت الحكومات العربية والغربية العلمانية. ولا يمكن الحد من تأثير الحركات الإسلامية سوى من خلال القمع. وتقدم تجربة الجزائر، التي عانت حرباً أهلية دامية بعد إلغاء الانتخابات في ١٩٩٢ لإنكار النجاح المتوقع للإسلاميين، تذكرة بأن ثمن القمع باهظ.

وتعد الحركات الإسلامية المعتدلة شديدة التأثير؛ لأنها لا تواجه سوى منافسة قليلة. ولا تتمتع أي أيديولوجية في العالم العربي في الوقت الحالي بالقبول الذي تحظى به رسالة الإسلام السياسي والتي تتضمن مبدأ دينيا مثاليا حول مفهوم العدالة الاجتماعية – وهو مفهوم يتجسد في شبكة منظمات الخدمات التي أنشأتها الحركات الإسلامية في العديد من الدول. لم يتمكن الليبراليون الديمقراطيون إلى الآن من صياغة رسالة تجتذب أعداداً كبيرة من سكان بلادهم. ويقتصر خطابهم حول الديمقراطية على أمور شديدة العمومية ومن ثم فشلوا في التعبئة السياسية. فالمواطنون العرب غير مناهضين للديمقراطية، كما تظهر الأعداد المتزايدة من استطلاعات الرأي. فعند منحهم فرصة المشاركة في عملية سياسية مفتوحة، يقومون بالمشاركة. وعند التصويت، لا يقدمون أصواتهم للأحزاب الديمقراطية الليبرالية بل للإسلاميين. كذلك كانت الأيديولوجية الاشتراكية للحركات الناصرية ولأحزاب البعث شديدة التأثير والجاذبية في فترة من الفترات، ولكنها فقدت تميزها اليوم. وما تبقى من أفكارها الرئيسية، خاصة مفهوم العدالة الاجتماعية، تبناه الإسلاميون. وبشكل ملحوظ، تمكنت الحركات الإسلامية من دمج عناصر أساسية من الخطابين الليبرالي واليساري في برامجها متمكنةً بذلك من اكتساب قطاعات أكبر من المواطنين. وبالفعل، فإن المنافسة الأيديولوجية الحقيقية الوحيدة التي تواجه الإسلاميون في العالم العربي هي النزوع الطائفي عرقياً ودينياً.

ومن الناحية المؤسسية أيضاً، يعد المسلمون المعتدلون أكثر تقدماً من غيرهم من الأحزاب. ويرجع ذلك في جانب منه إلى تمكنهم من التغلب على العقبات التي وضعتها الحكومات العربية في طريق أي تنظيم سياسي مستقل من خلال استخدام المساجد كأماكن تجمع واستخدام الدين رسالة لهم. وأيضاً يعد نجاحهم بشكل جزئي نتيجة تفهمهم الواضح لأهمية خلق منظمات وتعبئة الأفراد بشكل منتظم، وهو الأمر الذي أهملته الأحزاب الأخرى.

ونتيجة المزايا الأيديولوجية التي تمتع بها الحركات الإسلامية وسنوات الفعل الجماهيري الجاد التي استثمرتها الكثير منها في التنظيم، فإن قدرة الأحزاب العلمانية القائمة بالفعل أو الجديدة على منافستها بفعالية محدودة للغاية. نحن لا نشير إلى أن دول الشرق الأوسط لن تتمكن أبداً من خلق أحزاب علمانية فاعلة، ولكن الإسلاميين قد فازوا بالسبق وفي الدورات الانتخابية التالية وما بعدها، من المرجح أن يظلوا أهم قوى المعارضة في معظم الدول العربية. ولن يغير الدعم الغربي للديمقراطية من خلال تدريب الأحزاب العلمانية أو حتى من خلال التمويل المباشر لها ولمؤسسات المجتمع المدني الليبرالية من هذه الحقيقة الشيء الكثير.

ونتيجة لذلك، يعتمد الاتجاه المستقبلي للحركات الإسلامية المعتدلة بشكل كبير على كيفية معالجتها للمناطق الرمادية من خلال تفاعلها مع التحديات التي يفرضها السياق السياسي المتغير في بلادها. وفي ظل وجود قادة طاعنين في السن، والسخط العام، والضغوط الدولية، وبالطبع تنامي الحركات الإسلامية، تفرض تلك العوامل على الحكومات العربية تقديم بعض الإصلاحات واتخاذ بعض الخطوات باتجاه الديمقراطية. وتعد معظم التدابير التي تمت إلى الآن تجميلية – فلم يتخل أي نظام عن السلطة للمؤسسات المنتخبة. ولكن حتى تلك الخطوات الحذرة خلقت إمكانيات جديدة لوجود قوى معارضة منظمة، ومن ثم تمكين الحركات الإسلامية.

وتشير دراسات التحول السياسي إلى أن التحديات والفرص الجديدة تميل إلى خلق انقسامات داخل الائتلافات الحكومية بين الحرس القديم الذين يريدون الإبقاء على الوضع الراهن، وبين الإصلاحيين الذين يريدون التحرك للأمام. ومن الأمور التي لا تتناولها المناقشات كثيراً حقيقة أن منظمات المعارضة أيضاً تتفاعل مع التحديات الجديدة من خلال حدوث نفس الأنواع من الانقسامات الداخلية. ففي داخل جميع الحركات الإسلامية المعتدلة اليوم، هناك توتر بين الأعضاء الأكثر تفتحاً، والأصغر سناً غالباً، الذين يرون أن الموقف يستلزم أفكاراً جديدة وتكتيكات سياسية، وبين الحرس القديم المتردد في التخلي عن المواقف القديمة.

ويختلف مدى التوازن بين الإصلاحيين والحرس القديم من حركة إسلامية إلى أخرى. فمن الواضح أن الإصلاحيين هم القوة الأكثر تأثيراً في حزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب الوسط المصري، وفي واقع الأمر، نشأ هذا الأخير كفئة إصلاحية منشقة على جماعة الإخوان المسلمين. وقد قدمت هذه الأحزاب التركيبات الأيديولوجية البديلة التي تحتفظ بالتوجه الإسلامي الكلي للحركة في حين تكتسب المساحة اللازمة للمناورة السياسية. فقد تم استبدال التأكيد على تطبيق الشريعة من منشور حزب العدالة والتنمية بإشارة عامة إلى المقاصد الإسلامية. ويدعو برنامج ٢٠٠٤ لحزب الوسط إلى تأسيس نظام سياسي ديمقراطي في مصر في إطار المرجعية الإسلامية. وفي حركات أخرى، مثل جبهة العمل الإسلامي في الأردن، وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، لم يفز الإصلاحيون في المعركة بعد.

وستتأثر نتيجة تلك الصراعات الداخلية بكيفية تعامل النظم الحاكمة في الدول المختلفة مع الحركات الإسلامية، وبدرجة أقل، موقف الأطراف الفاعلة الخارجية، وخاصة الولايات المتحدة. ففي الدول التي تختار القمع العنيف كوسيلة للتعامل مع التأثير المتنامي للحركات الإسلامية المعتدلة، قد يخسر الإصلاحيون المعركة. وفي واقع الأمر، أوضحت بعض الدراسات بالفعل أن تأثير الإصلاحيين في جماعة الإخوان المسلمين قد زاد عندما سمحت الحكومة ببعض المشاركة السياسية، وعاد لينحسر بتحول الحكومة لتصبح أكثر قمعاً. ومن ناحية أخرى، فإن الفوز السياسي في نظام انتخابي تعددي، يعزز جانب الإصلاحيين ويشجع الحركات على المزيد من التغيير. وترجح تجارب بعض الإسلاميين

خارج العالم العربي – خاصة تجربة حزب العدالة والتنمية في تركيا – أن الحركات التي تتحمل مسؤولية الحكم أو تنجح في خلق تكتلات معارضة فاعلة تكون تحت ضغط تقديم تغييرات مادية لمؤيديها ومن ثم تتخلى عن مواقفها الأيديولوجية الجامدة. ولا يتجنب الإسلاميون تلك الضغوط إلا إذا منعوا بشكل تام من المشاركة السياسية المشروعة – أو على العكس – عندما يحققون السيطرة التامة (مثلما هو الحال في إيران).

وبغض النظر عما يتم في المشهد السياسي على إطلاقه، لن تختفي المناطق الرمادية تماماً في وقت قريب. وبالمثل لن تختقي شكوك النظم العربية الحاكمة وأحزاب المعارضة العلمانية والحكومات الغربية تجاه الإسلاميين. فبعد ما يزيد على ٣٠ عاماً من السلوك الديمقراطي وبعد فوزه في انتخابات ٢٠٠٢، لا زال حزب العدالة والتنمية في تركيا ينظر إليه بريبة من جانب البعض داخل البلاد، بما في ذلك عناصر من الجيش. كما أن هناك شكوكاً تشغل الخارج، على الرغم من أن الولايات المتحدة والدول الأوروبية كانت قد اعتبرت تركيا الدليل الحي على أن الحركات الإسلامية يمكنها تبني مبادئ الديمقراطية. ومن المحتم أن الشكوك ستستمر، حتى وإن اتخذت الحركات الإسلامية مواقف معتدلة أثناء النضال من أجل دور سياسي مشروع، فلا يمكن لأي شخص التأكد من كيفية تصرفها إذا ما وصلت للسلطة.

ويعد عدم التأكد حقيقة ثابتة في السياسة. بل هو من السمات المحددة للسياسات الديمقراطية. وترجح الدلائل الناتجة عن البحث الذي أدى إلى هذا التحليل أن التيارات الإصلاحية داخل الحركات الإسلامية حقيقية، وأن تفكيرها أصبح أكثر عمقاً ومرونة، وأن النجاح السياسي الأخير في بعض الدول يزيد من تأثيرهم داخل منظماتهم المختلفة. كما أنها تشير أيضاً إلى أن المناطق الرمادية لا تزال سائدة. وختاماً، ترجح الدلائل أنه في معظم الدول العربية لا توجد إمكانية لتعزيز عملية التحول الديمقراطي أو على الأقل التحول إلى الليبرالية دون النظر في الوقت ذاته إلى التأثير المتزايد للحركات الإسلامية. وما يمكننا أن نخلص إليه هو أن مشاركة الحركات الإسلامية في العملية السياسية، وخاصة تلك الحركات التي تملك أجنحة إصلاحية، هي الخيار الوحيد البناء المتاح أمام من يرى أن التطور الديمقراطي في العالم العربي يصب في مصلحة الجميع.

الإعلام السوداني والعنف ضد المرأة *

د. آمال عوض*

مقدمة

كثيرة هى القضايا والتحديات والمشاكل التى تواجهها وتتحملها المرأة، ويأتى على قمة هذه القائمة قضية العنف ضد المرأة وهى قضية معقدة ومتشابكة وشائكة، وقد أشارت العديد من الدراسات والمسوحات فى مجالات علم الاجتماع والتربية وعلم النفس والدراسات القانونية ودراسات حقوق الانسان إلى أن العنف ضد المرأة يمثل ظاهرة اخطبوطية كونية لا يكاد يخلو منها مجتمع من المجتمعات. وتتعرض النساء للعنف بصورة مستمرة وباشكال مختلفة ودرجات متفاوته تختلف من مجتمع لآخر. والثابت أن ممارسة العنف على أساس الجنس تتعارض مع الحقوق الانسانية وهو ناتج سالب للتشبع بممارسات ثقافة الاضطهاد والتمييز النوعى ضد المرأة..

والعنف ضد المرأة باشكاله ودرجاته المختلفة التى قد تصل حد الموت لم يحظ بالمعالجات الاعلامية الملائمة وكان بعيداً عن الاضواء الاعلامية خصوصا فى دول العالم الثالث، لاسيما التى اتبعت خطا اعلاميا تقليديا وسلطويا يكرس لمفاهيم التمييز والأدوار والصور الذهنية التقليدية النمطية التى تؤدى فى كثير من الاحيان إلى تدعيم ممارسة العنف ضد المراة.

التمييز والعنف ضد المرأة

يشكل العنف ضد المرأة إحدى النتائج الخطيرة للانساق الثقافية والاجتماعية التى أوجدت علاقات القوى غير المتكافئة وغير العادلة بين الرجل والمرأة. واستلهاما لروح الاعلان العالمى لحقوق الانسان

* مدرس بكلية دراسات المجتمع والتنمية الريفية– قسم الاتصال– جامعة جوبا.

الذى يؤكد على مبدأ المساواة وعدم التمييز ويشير إلى ان البشر جميعا ((يولدون احرارا ومتساوون فى الحقوق والواجبات وان لكل انسان جميع الحقوق والحريات المقررة دون تمييز بسبب الجنس او غيره ومعززا بما ورد فى اتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز ضد المرأة الصادرة عن الجمعية العامة للامم المتحدة فى العام ١٩٧٩ خصوصا ما ورد فى المادة رقم (١) والتى شرحت مصطلح ((التمييز ضد المرأة)) و أشارت إلى أنه ((اى شكل من اشكال التفرقة والاستعباد والتقييد يتم على اساس الجنس ويكون غرضه استضعاف المرأة وعدم الاعتراف بحقوقها وحريتها وانسانيتها وذلك فى كافة الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية او فى اى ميدان اخر.. او عدم الاعتراف بحقها فى التمتع وممارسة هذه الحقوق والحريات بمساواة تامة مع الرجل))...

نجد أن المجلس الاقتصادى والاجتماعى فى عام ١٩٩٠ اصدر قراره الخاص بالعنف ضد المرأة والذى ساهم فى ازالة الكثير من القصور والغموض فيما يتعلق بالعنف ضد المرأة واصبح بمثابة مرجعية هامة فيما يتعلق بدراسة العنف ضد المرأة ومناهضته والخروج به من دائرة المسكوت عنه إلى دائرة العلن والضوء، وذلك عن طريق حشد وتعبئة الجهود على المستوى العالمى واستقطاب اجهزة الاعلام كافة، المسموعة والمرئية والصحف والندوات والمعارض وحلقات النقاش والحوار وقادة الرأى للعمل على فضح وكشف الستر عن الاشكال المختلفة للعنف الممارس ضد المرأة. وفى هذا الاطار ايضا كانت المبادرة التى قادتها الامم المتحدة فى اوائل التسعينيات (١٩٩١) والتى عمدت الى تخصيص حملة من (١٦) يوما لمناهضة ومكافحة العنف ضد المرأة.

وشهد العام (١٩٩٣) اعلان الامم المتحدة الخاص بالقضاء على العنف ضد المرأة والذى جاء فى ستة بنود شملت تعريف العنف ضد المرأة واشكال وانواع العنف ضد المرأة. واشار الاعلان الى ضرورة تمتع الانسان بحقوقه وحرياته الاساسية دونما تمييز. و فى هذا اشارة واضحة الى ان التمييز ضد المرأة هو السبب الاساسى وراء ظاهرة العنف ضد المرأة. ونلاحظ ان خطورة التمييز تتضاعف وتتزايد فى الدول الفقيرة التى تعانى من الازمات والصراعات والنزاعات المسلحة و حيث يسود الجهل والفقر والمرض.

وفى المجتمع السودانى تنتشر وتسود اشكال مختلفة من الثقافات والممارسات التقليدية التى تعمق ثقافة التمييز ضد المرأة ودونيتها والتحقير من شأنها مما يجعلها عرضة بصورة مستديمة لاشكال مختلفة ومتفاوتة من العنف. و مما يجعل ايجاد تعريف جامع للعنف ضد المرأة مسألة فى غاية التعقيد. ويرجع ذلك بصفة اساسية لاتساع دائرة العنف ضد المرأة وتمدده بصورة متزايدة فى كافة قطاعات المجتمع.

ما هو العنف ضد المرأة

تعدد اشكال ودرجات العنف ضد المرأة، مما اوجد تعريفات متعددة للعنف ضد المرأة. وبات

الباحثون والمهتمون والنشطاء فى مجالات حقوق الانسان عموما وحقوق المرأة خصوصا وعلى مختلف تخصصاتهم العلمية اكثر حساسية واهتماما لقضية العنف ضد المرأة بصورة متعمقة وفاحصة لكافة الظواهر والممارسات والسلوكيات التى تشكل نوعا من التمييز ضد المرأة، والتى يمكن ان تكون قد افرزت، او يمكن ان تفرز، نوعا من العنف ضد المرأة. وهذا يتطلب منا ان نكون اكثر انتباها وحذرا وان لا نقف عند حدود تعريف واحد بشكل منظور او رؤية معينة فلابد من النظرة الشاملة والكاملة للقضية ومن جوانب وزوايا واعماق مختلفة وفتح ابواب الحوار والاستماع والنقاش بصورة مستمرة، وهو دور اساسى ورئيسى لوسائل الاعلام خصوصا الاذاعة والتلفزيون ذات الشعبية والجمهور الواسع، وذلك حتى يمكن ايجاد الحلول والمعالجات التى تسهم فى انهاء هذه الظاهرة اللانسانية.

ولكن ولمنهجية الورقة وحتى يمكن فتح منافذ للحوار والنقاش فاننا نتبنى هذا التعريف العام للعنف ضد المرأة والذى ورد فى المادة الاولى من الاعلان العالمى بشان القضاء على العنف ضد المرأة والتى تعرف العنف ضد المرأة بأنه ((اى فعل عنيف تدفع اليه عصبية الجنس ويترتب عليه او يرجح ان يترتب عليه اذى او معاناة للمرأة من الناحية البدنية او الجنسية او النفسية بما فى ذلك التهديد بافعال من هذا القبيل او القسر او الاكراه او الحرمان من الحرية سواء ان حدث ذلك فى الحياة العامة او الخاصة)).

على الرغم من أن التعريف السابق قد حوى بصورة اجمالية اشكالاً متعددة ودرجات متفاوته للعنف ضد المرأة الا اننا ننبه الى ضرورة التزام التعمق وعدم الاستعجال عند التعرض لهذه القضية الشائكة فى وسائل الاعلام خصوصا التلفزيون. اذ ان بعض المعالجات الاعلامية خصوصا الدراما التلفزيونية تتسم بالسطحية وفقر المضمون، بل وتكريسها لانماط من العنف ضد المرأة تعمق من معاناة المرأة وتزيد فى شعورها بالدونية وفقدانها للثقة وانتقاص قيمتها كانسان له حقوق وحريات وواجبات.

فلابد إذن لمن يتصدى لمعالجة قضية العنف ضد المرأة عبر وسائل الاتصال الجماهيرى المختلفة، خصوصا الراديو والتلفزيون، ان يكون مدركا لحقيقة ان طبيعة العنف ضد المرأة غير جامدة. فهى متغيرة ومتحولة ومعقدة اكثر من الشكل المادى المعروف مثل الضرب والايذاء الجسدى الواضح. ولابد ان يدرك العاملون فى وسائل الاتصال ان التعامل الفوقى والصفوى وتجاهل حاجات وثقافات واحتياجات الاخرين يشكل نوعا من التهديد والاقصاء والتهميش الذى يقود الى تكريس ثقافة العنف والايذاء المعنوى للمرأة فالاعتراف بحق الاخر واقصد هنا حق المرأة فى الوصول الى وسائل الاتصال وافساح الفضاءات الاعلامية وتمكينها من حق التعبير عن آمالها وآلامها وتطلعاتها يعتبر حقاً اصيلاً من حقوقها الانسانية يجب احترامه من الجميع وعدم انتهاكه كما يحدث بصورة متكررة ومستديمة فى المجتمعات التى تفتقر الى الحرية والديمقراطية والشفافية والتعددية.

أشكال العنف ضد المرأة فى السودان

المرأة السودانية شأنها شأن كثير من النساء فى العالم تعانى من اشكال ودرجات متفاوتة مختلفة من العنف. ولكننا نلاحظ ان قضية العنف ضد المرأة فى السودان لا تنفصل عن مجمل الاوضاع والقضايا والمشاكل التى يعانيها المجتمع السودانى كمجتمع تقليدى يواجه ازمات وصراعات التحول. ولذلك لابد من النظر لقضية العنف ضد المرأة والتعرف على اشكاله من خلال السياق العام للمجتمع ومن خلال عنصرى الزمان والمكان والقيم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التى تدفع الى ممارسة العنف ضد المرأة وتجعله يأخذ شكلا معينا ودرجة محددة ومتفاوتة. وعموما يمكن ان نشير الى بعض اشكال العنف ضد المرأة السودانية على النحو التالى :-

١/ العنف الاسرى (المنزلى)

المنزل هو المؤسسة العائلية التى تشكل نقطة البداية فى كثير من الاحيان لاستزراع ثقافة التمييز والاقصاء ضد المرأة فى المجتمع السودانى وبذلك يتحول المنزل ومعه الاسرة من مصدر للامن والامان والطمأنينة الى مسرح للعنف ضد المرأة بطرق و أساليب مختلفة و متنوعة تبعاً للعوامل السائدة في المنزل.

والعنف الاسرى يشكل اقسى انواع العنف الذى تتعرض له كثير من النساء فى السودان وتكمن خطورته وقسوته فى انه يقع فى دائرة المسكوت عنه ؛ ويحاط بهالة من القدسية والسرية التى تتذرع بقيم ثقافية واجتماعية متوارثة عبر الاجيال ومنظمة ومصممة بعناية فائقة من اجل تحديد نمط معين واسلوب خاص للتربية والتنشئة داخل الاسرة يكرس لنموذج الذكورية والانثوية ؛ والذى يعمد الى تحديد و تنمية العلاقات والادوار والمسؤليات والواجبات والمشاركات المجتمعية وفقا للمصالح المتعلقة بنموذج الذكورية والانثوية. وغالبا ما تتجه هذه المصالح نحو تفضيل مصلحة الذكور على حساب الاناث. ومن اجل الوصول لتحقيق تلك المصالح تتعرض كثير من النساء لانواع ودرجات مختلفة من الايذاء والعنف الجسدى والجنسى والنفسى وفى كثير من الاحيان تبدأ مظاهر العنف المنزلى ضد المرأة فى مظاهر الاحتفاء والاحتفال الكبير باعلان الحمل بالذكر والتى تتوسع وتكبر عند مولده. وهذه تشكل بدايات ثقافة التمييز ضد المرأة وتكريس إقصائها وقهرها الاجتماعى. وكثيرا ما تحمل وسائل الاعلام رسائل اعلامية تحمل ذات المعانى السالبة. وتحت دعاوى التربية والتنشئة تتعرض كثير من النساء الى الضرب والاساءة والاهانة والاجبار على اداء كثير من الاعمال المنزلية التى تؤدى الى اختلال علاقات العمل داخل المنزل سواء ان كان منزل الاسرة الكبيرة او منزلها بعد الزواج. وكثيرا ما تعانى البنات من عدم وجود وقت كافٍ للراحة والاستذكار، فيما يذهب جل وقتها للعمل من اجل راحة وخدمة ((الذكور فى المنزل)) وضيوفهم أيضا. لذا تنشأ بعض النساء وهن متشبعات بالخنوع والخضوع والسلبية وعدم القدرة على اتخاذ القرار أو حتى المشاركة فى اتخاذه. وكثير منهن على استعداد تام للتضحية بوقتهن وراحتهن حتى ولو كن مريضات من أجل إرضاء

الاخر (الذكر) وهذ دليل على الشعور بنقص ودونية القيمة الانسانية عند المرأة. وقد يتطور العنف المنزلى والاسرى ويأخذ اشكالا ودرجات غاية فى البشاعة وهضم الحقوق الانسانية والاجتماعية والذل والاحتقار والحرمان والاعتداء والتحرش الجنسى والاغتصاب والاساءة الجنسية للاطفال والاناث فى الاسرة. والعنف الذى قد يصل الى القتل تحت ستار المحافظة على الشرف والاخلاق والفضيلة ((او ما يسمى بجرائم الشرف)). وخطورة العنف الاسرى انه يقع من الاقربين والاهل وهو ما يزيد من حدة المعاناة النفسية وفقدان الثقة فى النفس والاخرين والشعور العميق بالدونية الذى قد يستمر وينتقل معها من منزل والدها الى منزل الزوج.

ومن نماذج العنف الاسرى المدمرة للمرأة فى السودان جريمة الختان، والتى تمارس على الطفلة في عمر مبكر وتؤدى الى تقطيع وتشويه اعضائها التناسلية مما يؤثر على صحتها البدنية والنفسية ويؤدى الى تعقيدات ومخاطر صحية جسيمة آنية و مستقبلية قد تصل حد الوفاة. وختان الاناث من افظع اشكال العنف ضد المرأة، وقد سكت عنه الاعلام كثيرا. إذ أن هنالك العديد من الخطوط الحمراء والقيود والقيم الثقافية والاجتماعية والتفاسير الدينية الخاطئة التى تكرس لختان الاناث كقيمة حياتية وانسانية لا تكتمل المرأة كإنسان الا بها. وحقيقة الامر ان الاذاعة والتلفزيون فى السودان ((القومى والولائى منها)) لم تعمدا الى اعداد برامج وحملات تستهدف التشكيك فى صحة المعتقدات والقيم التى تدفع الام والاسرة طواعية الى تقطيع اجزاء حساسة من جسد طفلة قد لا يتجاوز عمرها الثلاث او الاربع سنوات. وقد تزهق روح الطفلة من جراء هذه العملية. ومع ذلك، لا تتردد الاسرة فى مواصلة هذه الجريمة.. اذن الامر يستحق قدرا اكبر من الاهتمام وتسليط الضوء الاعلامى الكاشف و الشديد. ولابد من تناغم الاستراتيجيات والسياسات والخطط من اجل انهاء هذا الشكل البشع والاشكال الاخرى من العنف ضد المرأة.

شكل اخر مهين من اشكال العنف الاسرى المعنوى ضد المرأة هو المراقبة الدائمة لسلوك الاناث داخل الاسرة، والمتابعة و الملاحقة خارج المنزل، وتحديد نوع العلاقات، والتدخل فى اختيار الاصدقاء، واصدار الاتهامات والأحكام والآراء بصورة جارحة للمشاعر، والاحراج المستمر لها امام الغرباء مما يجعلها تفضل الانزواء والصمت وعدم المشاركة بابداء الرأى او حتى مجرد المشاركة فى الحديث خوفا من الخطأ او الاحراج والتحقير والاهانة.

وكثير من الاسر تحرم بناتها حق اختيار الزوج او ابداء الرأى فى عملية الزواج نفسها. و فى احيان كثيرة تحرم البنات من مواصلة التعليم من اجل الزواج. ويعتبر الزواج المبكر من اشكال العنف ضد المرأة. وهو منتشر بصورة واسعة فى اوساط المجتمع الريفى السودانى. وكثيراً ما تعرض الدراما الاذاعية (راديو، تلفزيون) مثل هذا النوع من السلوك بصورة استسلامية وقدرية متجاهلة نواحى القصور والمعاناة التى تعيشها المرأة او الفتاة الصغيرة والتى وجدت نفسها فى خضم مسؤليات اسرية اكبر من قدرتها.

حقيقة الامر ان اشكال ودرجات العنف الاسرى ضد المرأة فى السودان كثيرة ومتباينة وفقا للعوامل المجتمعية ؛ وتتأثر بالمعايير والقيم الدينية والتربوية والثقافية والاقتصادية السائدة. ونستطيع القول ان المرأة السودانية عموما تتعرض لشكل او اخر من اشكال العنف الاسرى وبدرجات متفاوتة كنتيجة لسيادة ثقافة التربية والتنشئة التمييزية والاقصائية ضد المرأة فى السودان.

٢/ العنف ضد المرأة فى المجتمع

يسمى ايضا بالعنف العام ؛ هو العنف الذى يقع ضد المرأة خارج كيان الاسرة. و هو ايضا يختلف فى درجاته واشكاله تبعا لنوع المجتمع الذى تتعامل معه المرأة، وتبعا للعوامل والانساق والقيم والمعايير الثقافية التى تنتظم ذاك المجتمع. فهنالك التجاهل والاحتقار، الحرمان، التهديد، الاساءة، التحرشات الجنسية، الاغتصاب، الضرب، القتل، والايذاء والتشويه.

التحرش الجنسى و انتهاك خصوصية المرأة واحدة من كبرى المضايقات التى تعانيها المرأة السودانية. والتحرش الجنسى سلوك استفزازى عمدى ينتهك حرية وحرمة المرأة. وكثيرا ما تتعرض الفتيات والنساء فى وسائل النقل والاماكن العامة والاسواق والمستشفيات لمثل هذه السلوكيات الشائبة. ومما يزيد حدة المعاناة النفسية لدى المرأة هو انها تكون على وعى تام بسلوك الاعتداء وانتهاك الحرية الذى يقع عليها، ومع ذلك تمنعها ثقافة القهر والتسلط الاجتماعى والمجتمعى من الكلام او منع وايقاف الاعتداء عليها. . فهى فى نظر المجتمع المتهمة الاولى ولانها لا تستشعر اى قوة او ثقة فى نفسها، او فى دعم ومساندة المجتمع من حولها، لذا فى كثير من الاحيان يتمادى المعتدى فى مثل هذا السلوك الشائن.

على الرغم من ان الاحصاءات التى اوردتها تقارير بعض المنظمات والجمعيات الخاصة بالمرأة اشارت الى وقوع العديد من جرائم الاغتصاب والاعتداء الجنسى على المرأة الا ان المجتمع السودانى بمؤسساته المختلفة بما فيها الاعلام لا يبرز تلك الجرائم جهلا او عمدا ؛ اذ ان الجرائم التى تتصل بالجنس تعتبر الاشارة اليها او الحديث عنها عيبا مشينا ووقاحة مرفوضة. لذا فان المراة التى تتعرض لمثل تلك الاعتداءات والجرائم تفضل السكوت على ظلمها حتى لا تلحق العار بنفسها وبأسرتها التى تظل موصومة بهذا الفعل طوال حياتها. والمتابع لما توروده الصحف اليومية من اخبار عن الجرائم يلاحظ تزايد حالات العنف الجنسى ضد المرأة من اغتصاب وتحرشات واكراه على ممارسة الدعارة. ونلاحظ فى نفس الوقت الغياب الاعلامى شبه الكامل للاذاعة والتلفزيون على الرغم من الاهمية والتأثير البالغ الذى يمكن ان تلعبه هذه الوسائل فى عملية التوعية والارشاد واشاعة الثقافة الجنسية والخروج بها من نفق العيب والظلام الى دائرة الضوء والتعليم. وفى تصورى ان غياب عملية التثقيف الجنسى وقصورها هى التى تساهم فى وقوع كثير من الفتيات والنساء ضحية للاعتداءات الجنسية. اضافة لهذا فان الاعتراف بهذه الجرائم يتطلب منا ان نوفر الدعم المعنوى والنفسى

والاعلامى لمثل هؤلاء الضحايا وان نعمل على اعادة وبناء ثقتهم بانفسهم وبالمجتمع من حولهم حتى لا يتحولوا الى اشخاص مقهورين نفسيا ومنبوذين اجتماعيا.

٣/ العنف ضد المرأة والقوانين

الوضع الطبيعى ان يلجأ المظلوم الى القانون والمؤسسات العدلية او الشرطية لرفع الظلم عنه وحمايته وتوفير الامان له ليمارس حياته بصورة عادية دون خوف او ضغط او قهر. ولكن ماذا لو تحول الوضع وانعكس لتصبح بعض القوانين واللوائح آليات وادوات لقهر وظلم واقصاء المرأة وانتهاك حقوقها الانسانية ومنعها من العمل فى حرية وعدالة والنظر اليها كشخص قاصر ضعيف مجرد وجوده فى الشارع يمكن ان يكون سببا فى مشكلة ما. لذا فإن آليات ضبط الشارع العام مثل ((الشرطة، دعاة الامر بالمعروف والنهى عن المنكر والمواطنون)) في السودان و فى كثير من الدول العربية والاسلامية دوما على استعداد لقهر المرأة واشعارها بدونيتها وعدم حقها فى الخروج من المنزل والتمتع بالمشاركة المجتمعية. فهنالك التوجيه العلنى والاساءة والضرب والشد والمصادرة لادواتها كما يجري مع بائعات الشاى والكسرة فى السودان. كل هذا يحدث تحت سمع وبصر و مساندة القانون..

فى المجتمع السودانى وعلى الرغم من ان المرأة السودانية قد استطاعت منذ وقت مبكر بفضل نضالها ان تحقق درجة عالية من المشاركة المجتمعية- وكان تكوين الاتحاد النسائى فى عام ١٩٥٢ بداية هامة للعمل المؤسسي من اجل دفع و رفع وعى المرأة بحقوقها وانسانيتها، والغاء كافة ممارسات القهر الاسرى والمجتمعى عليها، فكان خروجها للعمل العام فى مجالات عديدة ومساهمتها فى دخل الاسرة والدخل القومى يعد مؤشرا هاما لضرورة تمكين المرأة وتوسيع قاعدة مشاركتها فى كافة الانشطة المجتمعية خصوصا السياسية والقانونية - الا اننا نلاحظ ان البناء الثقافى والقيم المجتمعية تجاه تمكين المرأة لم ينتظمه تغيير كبير. فلا زالت سياسات تقسيم وعلاقات وادوار العمل والسياسات والاجندة الخفية تحدث تمييزا نوعيا يكرس لهيمنة الذكور واحكام سيطرتهم على مواقع رسم السياسات ووضع القرار. واذا اخذنا نماذج للعنف ضد المرأة بالقانون نجد ان قانون النظام العام يعد واحداً من ابشع القوانين التى تفرز ممارسات عنيفة تنتهك حرمة وخصوصية وحرية المرأة وتكرس لدونيتها وابعادها من المشاركة الفاعلة

وحقيقة قد استهدف هذا القانون، الذى صدر بمرسوم مؤقت من ولاية الخرطوم ١٩٩٦، استهدف النساء بصفة خاصة مركزا على ما يسمى بالمظهر العام وحظر عمل المرأة فى بعض الاعمال. ومثل هذه القوانين نتاج واستمرار للعنف القانونى ضد المرأة والذى ظهر فى قوانين سبتمبر ١٩٨٣ ابان العهد المايوى وقانون الاحوال الشخصية للمسلمين ١٩٩١ الذى ركز على ان المرأة يجب ان ينحصر دورها فى رعاية البيت والزوج والاولاد. ثم جاءت الحملة المنظمة لاقصاء المرأة وابعادها

عن العمل العام، فكانت المرأة الضحية الاكثر تأثرا بما يسمى بقانون الصالح العام. فكان الفصل المنظم والمستهدف والاقالة الجماعية للنساء من المناصب الهامة والعليا.. وكان فرض ما يسمى بالزى الشرعى والقوانين التى تمنع سفر النساء الا تحت قيود القهر والتسلط، و غيرها كثير من المضايقات و الاعتداءات.

حقيقة عانت المرأة ولا زالت تعانى عدم الانصاف والممارسة والتطبيق المجحف للقانون والعدالة المجتمعية.

٤/ النزاعات والحروب والعنف ضد المرأة

تشكل حالة النزاعات والصراعات المسلحة والحروب بيئة مناسبة للسلوك والممارسات العنيفة ضد المرأة، والتى تشمل التعذيب والاختطاف والقتل والابادة الجماعية والحرق والتشويه والاغتصاب والاكراه على ممارسة البغاء والدعارة والاسترقاق والاجهاض والقيام بالاعمال الشاقة والخطرة وشتى اشكال الانتهاكات والخروقات لحقوق الانسان. والمرأة هي التى تعانى اكثر من غيرها و ذلك نسبة لظروف القهر والظلم التى تعيشها اساسا.

وتكمن خطورة العنف الذى تتعرض له المرأة فى حالة النزاعات القبلية والصراعات المسلحة فى ان المرأة تمثل رمزا لسطوة وشرف قبيلتها. والاعتداء عليها بمثابة انتهاك لمكانة القبيلة وشرفها. فلابد من معاقبة المعتدين على شرف المرأة والقبيلة مما يصعد من حدة التوتر و المعاناة و الصراعات.

وقد شهد السودان، ولا زال يشهد، صراعات دائمة ونزاعات مسلحة. والآن نعيش الاحتفالات بمرور عام على توقيع اتفاقية السلام فى نيفاشا التى انهت اطول واقسى حرب شهدها السودان: حرب الجنوب.. ولكن هل انتهت معاناة المرأة ؟ هل توقف العنف ضد المرأة؟ كل يوم تطالعنا القنوات الفضائية والاذاعات والصحف والتقارير بما تعانيه المرأة من عنف فى دارفور.. فأين وسائل اعلامنا من هذا الطرح ؟ اين الاذاعة واين التلفزيون؟ اين الشفافية ؟ لماذا نترك المجال واسعا والفضاءات حرة امام وسائل الاعلام العالمية لتقدم اخبارها وتقاريرها وافاداتها فى اساليب قد تضر كثيرا المجتمع وتفسح المجال امام الاتهامات والادعاءت والتشويهات الاعلامية ؟

ان المتتبع لطرح بعض القنوات الفضائية فيما يتعلق بقضية دارفور و اوضاع النساء وقضايا العنف ضد المرأة مثل الرق والاغتصاب والقتل يجد فيه قدراً كبيراً من المبالغة والسطحية والاثارة والافتقار الى العمق الموضوعى.. فلماذا لا نحطم قيود الانغلاق والكبت الاعلامى محليا ؟ ونعيد معايير وقيم السيطرة والتحكم فى الاذاعة والتلفزيون لتكون اكثر التصاقا بالمجتمع وقضاياه ومشاكله وتقدم طرحاً اعلامياً مسؤلاً وموضوعياً وجريئاً وجاذباً.

٥/ أشكال اخرى من العنف ضد المرأة (العنف المؤسسى)

– تمارس كثير من المؤسسات المجتمعية عنفا علنيا خفيا وغير ظاهر للعيان ضد المرأة نتيجة لسياسات التمييز ضد المرأة. فنجد ان سياسات التوظيف والترقى والتدريب كثيرا ما تحصر المرأة فى قطاعات وظيفية محددة لا تساهم فى اظهار قدرات المرأة الابداعية، اضافة الى ضعف فرص التدريب المنظم. كما ان المرأة العاملة المتزوجة لا تجد التقدير الملائم لطبيعتها الخاصة والادوار الطبيعية التى تؤديها فى المجتمع واستمرار دورة بقائه (مثل الحمل، الانجاب، الارضاع). فكثيرا ما تستغل هذه الظروف بصورة سالبة وقد تتعرض للسخرية والتهكم بفعل الغياب او التعب أو المظهر العام. هذا اضافة للمعاناة التى تحدث للمرأة من جراء وعدم توفر خدمات صحية وخدمات دور الرعاية للاطفال. وفى بعض المؤسسات الخاصة تكون المرأة المتزوجة عرضة للفصل من العمل بصورة ظالمة.

– تعانى بعض النساء فى المواقع القيادية من التشكيك الدائم فى قدراتها وقراراتها واظهارها بمظهر من يحتاج الى المساعدة الدائمة. واذا ما نجحت المرأة فى التخلص واجتياز تلك المصاعب والعقبات توصم بانها ((المرأة الراجل)).

– من اخطر انواع العنف المؤسسى ضد المرأة هو تعرضها للابتزاز والتحرش الجنسى ومحاولة التأثير عليها عاطفيا. وكثيرا ما تسكت المرأة ولا تظهر مثل هذه المضايقات وذلك نظرا لحساسية الموضوع ولارتباطه كما اسلفنا سابقا بكثير من القيم والقيود الاجتماعية والثقافية التى تجعل المرأة فى موضع المتهم الدائم. اضافة الى ان ظروف الفقر المتفشى فى اوساط النساء يجعلها حريصة على عدم فقدان وظيفتها التى قد لا تحصل على بديل لها بسهولة. وفى ظروف اخرى تضطر بعض النساء الى الابتعاد والانعزال واعتزال الوظيفة وتحرم نفسها حق العمل والمشاركة المجتمعية تجنبا للعنف الذى يقع عليها ولا تستطيع دفعه. فلا المجتمع ولا القانون ولا اجهزة العدالة المختلفة تساند. وقد تخسر كل شئ ان هى لجأت للقانون.

– تواجه النساء فى موقع القيادة المكايدات والعقبات والعراقيل على برامجها وخططها، حتى تظهر المرأة القيادية كفاشلة، مما يؤثر عليها معنويا ونفسيا. وقد يكون هذا بسبب غيرة الرجل من المرأة وخوفه من تفوقها مما يزعزع سطوته وسيطرته.

– عنف المرأة ضد المرأة، وهذا نتاج طبيعى للتنشئة والتربية المتحيزة ضد المرأة، والتى تورث تصورات ومفاهيم خاطئة لدى بعض النساء، مما يجعل القيم الموروثة من مؤسسة العائلة ومؤسسات المجتمع المختلفة غير قادرة على الاعتراف بالمرأة فى موقع القيادة ورسم السياسة واتخاذ القرار، فتظهر المواقف السالبة او العكس. فقد لا تعترف ولا تثق المرأة القيادية بالنساء من حولها، مما يجعلها تقع فى الفخ فتحاول التخلى عن طبيعتها الانسانية والفطرية وتلبس ثوب العنف المؤسسي والاداري، دافعها فى ذلك الخوف من ان تتهم بالسلبية والضعف وعدم القدرة

على اتخاذ القرار وادارة الامور. ومثل هذا السلوك من المرأة يضر كثيرا بقضايا المرأة ويفتح الثغرات امام الانتهازيين والرافضين لمشاركة المرأة فى القيادة ورسم السياسة واتخاذ القرار. فلابد ان نعمد الى تصميم برامج تعيد بناء شخصية المرأة. وان نجعل المرأة تدرك وتعى تماما ان الصفات التى تتمتع بها كانسان طبيعى وكامرأة تحقق النجاح وتؤهلها للقيادة والمشاركة ؛ اذ ان صفات التعاطف والمساندة والدعم وقبول الاخر وسرعة الاستجابة لمتطلبات وحاجات الاخر والقدرة على خلق العلاقات ودبلوماسية التعامل ونبذ الخشونة والغرور والتعالى وتحقير الاخرين كلها صفات انسانية حميدة ومؤهلات فطرية لابد من صقلها وتطويرها والاستفادة منها بصورة ايجابية.

كل هذا يتطلب ان نعمد الى تعميق ثقافة اللاعنف فى وسائل الاعلام وفضح سلوكيات وممارسة العنف ضد المراة بصورة تساهم فى انهائه.

الإذاعة والتلفزيون والعنف ضد المراة

نستشف من الاستعراض السابق ضعف موقع العنف ضد المرأة فى الخارطة الاعلامية عموما والاذاعة والتلفزيون على وجه الخصوص فى السودان، وهو موقف لا ينفصل عن الاتجاه العام لثقافة المجتمع ومؤسساته حيال اوضاع المرأة عموما... عليه فان معالجة قضية العنف ضد المرأة تتطلب ان ينظر لها من خلال معالجات واستراتيجيات شاملة تستهدف الغاء كافة اشكال التمييز والقهر الاجتماعى ضد المرأة.. ونشير الى ضرورة كفالة حق الاتصال وحق الوصول الى وسائل الاعلام بالنسبة للمرأة وتعزيز حقها فى الحصول على المعلومات. وهى مناداة يعود تاريخها الى ١٩٧٩ عندما اصدرت اليونسكو تقريرها الخاص حول ادوار واوضاع المراة الاجتماعية فى وسائل الاتصال، دعت فيه اليونسكو الى ضرورة تمثيل الجميع عند وضع السياسات والخطط والبرامج الاعلامية. وعلى الحكومة ان تدرك ان السياسة الاعلامية ليست صنيعا رسميا حكوميا، انما كافة قطاعات وفئات المجتمع يجب ان يمثلوا شراكة حقيقية فى وضعها. ونادت بضرورة اعطاء المرأة حقها ووضعها. والآن نجد ان الانفتاح والتطور التقنى الهائل فى مجال المعلومات والاتصال اتاح الفرصة لتشكيل رؤى جديدة وفتح منافذ وابواب واسعة ومتنوعة لتلقى المعلومات والاراء، بما فى ذلك استحداث انماط وصور ذهنية مختلفة وجديدة، مما جعل الرقابة تتراجع حيث الاهتمام بموضوعات المرأة، خصوصا قضايا التمييز والعنف ضد المرأة و فرض اساليب التعتيم والتكميم الاعلامى والاتصالى.. ودونكم ما حدث لمقدمة ومعدة برنامج ملتقى العائلة التلفزيونى حينما استضافت عدداً من النشطاء فى مجال قضايا الجندر وصفوف المرأة فكان مصيرها الابعاد والمضايقات غير المبررة. اذ انه لا يوجد فى الخريطة البرامجية مكان لمثل هذه الموضوعات غير الهامة من وجهة نظر المسؤلين فى التلفزيون والتى تعتبر من المحظورات (Taboo) التى يجب تحاشيها وعدم عرضها حتى لا تثير الجدل وتكشف

المستور. اذ ان الإذاعة والتلفزيون فى السودان تقوم سياساتها الاعلامية على اساس انها اليات تعمل على تكريس الوضع القائم وتدعيمه بكل ما فيه من قصور ومشاكل وقضايا. وعليه فان ما يقدم من خلال الراديو والتلفزيون، على قلته، من حيث ساعات البث وضعفه من حيث المحتوى والمضمون لا يهدف لاحداث اى نوع او مستوى من مستويات التغيير الاجتماعى. وبما ان العنف ضد المرأة، شأنه شأن سائر قضايا المرأة فى السودان التى لم يرق الاهتمام بها الى مستوى المعالجة الشاملة، ولم يدخل ضمن موجهات السياسات والاستراتيجيات الاعلامية، يتعارض الحديث عنه مع مصالح راسمى السياسة ومتخذى القرار. عليه فإن المعالجات الاعلامية المتعمقة فى الاذاعة والتلفزيون لا يتحملها الهامش المحدود للحريات الممنوحة بالنسبة للعاملين فى هذه المؤسسات. ولابد ان نذكر هنا برنامج صالون حواء الذى يقدم من خلال راديو امدرمان، حيث استطاع هذا البرنامج ان يفتح الحوار حول العديد من القضايا والموضوعات مثل واقع تعليم البنات، المرأة العاملة، التمييز النوعى، المرأة فى الازمات والكوارث، حقوق المرأة، وغيرها من الموضوعات التى تناقش واقع اوضاع المرأة السودانية. ودائما ما تكون مساحة بث البرنامج عقبة امام التحليل المتعمق. ولكنها نافذة نطمع فى ان تتبعها ابواب مشرعة للحوار والنقاش والمعالجات المتعمقة غير المتعجلة. . اذ ان موضوعات مثل العنف ضد المرأة فى السودان وما يستتبعه من واقع مزرٍ ومهين تعانيه النساء المعنفات يتطلب منا اكثر من مجرد القاء الضوء والاكتفاء بظواهر الموضوع. فلابد من فتح منافذ للمعنفات من اجل الحديث والتعبير عن المعاناة والعنت النفسى واعداد وتصميم برامج الدعم والمساندة المعنوية والنفسية ومساعدة المعنفات على تجاوز المحنة والتعايش والاندماج فى المجتمع، وتعزيز الثقة وتوفير المعلومات فى المراكز والمؤسسات التى تهتم برعاية النساء المعنفات.

اذن يمكننا ان نخلص الى ان المعالجات الاعلامية للعنف ضد المرأة فى السودان ليست ملائمة وقاصرة وسطحية وترجع الاسباب الى الاتى :-

١/ قصور السياسات والبرامج الاذاعية واقتصار حق الاتصال والتعبير على فئة معينة لا تضع قضايا المرأة والعنف ضد المرأة فى دائرة قيمهم واطارهم الثقافى والفكرى.

٢/ المعالجات التى تتم عبارة عن مبادرات فردية، وبرغم اهميتها الا انها تتم بشكل جزئى ومنعزل مما يضعف اثرها وتأثيرها. اذ ان قضية المرأة وقضية العنف ضد المرأة شأن عام ولا يمكن معالجتها بمعزل عن الاطار العام والنسق الاجتماعى الشامل. فهى قضية المجتمع بأسره بكافة مؤسساته واجهزته المختلفة.

٣/ عدم وجود النساء فى الاذاعة والتلفزيون فى المواقع القيادية ومواقع رسم السياسات واتخاذ القرار، و على الرغم من ان النساء فى الاذاعة والتلفزيون يشكلن نسبة عالية ومقدرة من العاملات فى مجالات التحرير الاخبارى واعداد البرامج وتقديمها، الا ان التغطيات الاخبارية والبرامج التى تخص قضايا المرأة نسبتها ضعيفة جدا. وقد اشارت الدكتورة عواطف عبد

الرحمن فى دراسة اجرتها عن موقع المرأة فى الاعلام العربى فى سنة ٢٠٠٣ الى ان الاعلاميين والصحفيين لا يعتبرون المرأة من المستخدمين والمستفيدين الاساسين من برامج الاعلام.

رؤى المعالجة والادوار المطلوبة

اثبتت التجارب ان انتظار الحلول غير مجدٍ وان التوصيات والمطالبات بسياسات وبرامج اعلامية عادلة وديمقراطية تكسر قيود الرقابة التقليدية والخطوط الحمراء القومية السلطوية والتسلطية لم تجد. فلابد من مواصلة العمل واستغلال الفرص المتاحة، بل العمل على خلق الفرص ؛ اذ ان قضايا التمييز والعنف ضد المرأة تحتاج لاكثر من برنامج وهى اكبر من مساحة زمنية مخصصة فى خريطة البرامج الاذاعية ولم تجد حظها فى التنفيذ...

ورأينا كيف ان الاعلام لم يكن على اجندة المفاوضات واتفاقية السلام. وعلى الرغم من اهمية وحساسية المرحلة التى يمر بها السودان، الا اننا نلحظ ضعف الاهتمام والانفعال الاعلامى وقصور المشاركة. لذا، فاننا نتقدم بهذه الرؤى والأفكار:-

- تسليط الضوء الاعلامى على قضايا التمييز والعنف ضد المرأة يتطلب تكثيف الجهود والاستغلال الامثل لكافة الآليات والوسائل والفرص المتاحة من اجل توسيع دائرة الوعى والمعرفة فى اوساط النساء السودانيات ؛ وذلك فى كافة المجالات وعلى مختلف المستويات وذلك من اجل خلق قوى ضغط وتحالف اعلامى مناصر وواع باهمية وخطورة العنف ضد المرأة. وهذا يتطلب التدريب المنظم وبرامج رفع الوعى والقدرات المستمرة ؛ وهى مهمة يمكن لمنظمات المجتمع المدنى العاملة فى هذا المجال ان تقوم بها. على ان يكون ذلك فى تناغم وتناسق منعا لاهدار المال وتشتيت الجهود.
- البحث عن البدائل الاتصالية والاستفادة من معطيات التطور التقنى واتساع الفضاءات الاعلامية للخروج من إسار الاعلام الرسمى والحكومى والسيطرة الاحادية.
- ضرورة ازالة الجفوة والفجوة بين مؤسسات الاعلام، خصوصا الاذاعة والتلفزيون، والمؤسسات الاكاديمية ومراكز البحث العلمى وذلك بخلق روابط تعاون بين النساء فى كافة المجالات في مؤسسات الدولة من أجل رفع الوعى العام للمرأة وتبادل المهارات وخلق أواصر المساندة والدعم ومساعدة النساء ضحايا العنف... ان مثل هذه التحالفات والروابط الاستراتيجية بين النساء تتطلب الترويج والدعم ونشر المعلومات وهو دور اساسى وهام للراديو والتلفزيون يساهم فى توفير المساحات من اجل تعميق المشاركة وتوسيع قاعدتها.
- الخروج ببرامج المرأة من اطار المجتمع الحضرى الضيق (مجتمع العاصمة) وتلمس أوضاع المرأة فى الريف والنساء النازحات والنساء فى مواقع الصراع والنزاع والفئات المهمشة مثل النساء المسنات والاطفال. فالملاحظ ان مثل هذه الفئات لا تجد اهتماما لدى وسائل الاعلام.

- على معدى ومقدمى البرامج الخاصة بالمرأة وخصوصا معدى الدراما التلفزيونية اتباع المنهج العلمى واخضاع المضمون الذى يقدم لعمليات التحليل والنقد والتقويم. والعمل على غربلة الملوثات والقيم الثقافية السالبة التى تكرس لثقافة الاقصاء والتمييز والعنف ضد المرأة. وعلى النساء الاعلاميات تقع مسؤلية وواجب الانتباه والتنبيه والتحقق من خلو المواد الاعلامية من القيم السالبة.. ومرة اخرى نؤكد ان هذا يتطلب الوعى والتثقيف الذاتى والمؤسسى للعاملات فى المؤسسات الاعلامية، حتى يكن اكثر حساسية تجاه قضاياهن.. فى هذا الاطار فاننا ننبه الى ضرورة تجنب الصفوية والنخبوية فى التعامل مع مثل هذه القضايا. فلابد من اعتماد مبدأ اتاحة الفرصة للجميع فى الحصول و الوصول و تبادل المعلومات والتعبير عن الافكار واضعين فى الاعتبار دائما النساء فى الاوضاع الخاصة والصعبة

- أخيراً، لابد من التنبيه الى ان قضايا العنف ضد المرأة تهم وتستهدف وتؤثر على الجميع. فالكل مستهدف بالبرامج والرسائل الاعلامية والجميع شركاء فى عملية ازالة الفوارق وانهاء حالة التمييز النوعى والعنف ضد المرأة فى كافة المجالات والمستويات. فالجميع فاعلون ومستفيدون وشركاء فى تحقيق الهدف الاكبر، ألا وهو توسيع قاعدة المشاركة والشراكة المجتمعية فى ديمقراطية وعدالة تحقق النماء والتطور والرفاهية لكافة فئات المجتمع نساءا ورجالا دونما قهر او اقصاء او تمييز او عنف ضد أحد.

كيف تهيمن السلطة السورية على المجتمع بالقانون ؟

أنور البني *

مقدمة:

بمرور أربع سنوات على استلام الرئيس بشار الأسد للسلطة في سوريا ومع تزايد الاهتمام المحلي والإقليمي والدولي بمسألة الديموقراطية وحقوق الإنسان وبناء على الإعلانات المتزايدة من قبل السلطات السورية أنها بصدد إجراء تطوير وتحديث لإدارتها للمجتمع تتماشى مع هذا الاهتمام ومع صدور عدد كبير من القوانين والمراسيم التشريعية خلال هذه الفترة مما يوحي أن هناك اتجاها جادا لدى القيادة السياسية لإجراء هذا التغيير وتحريك المجتمع نحو وضع اكثر ديموقراطية واكثر احتراما لحقوق الإنسان.

ومع النظر إلى النتيجة المخيبة للآمال بعد مرور هذه الفترة والتي بدأت ببشائر إصلاح سياسي مع خطاب القسم في يوليو/ تموز عام ٢٠٠٠ وظهور بوادر حراك سياسي حقوقي ديموقراطي انحسرت باعتقال مجموعة ربيع دمشق العشرة وتراجع الوعود إلى إصلاح اقتصادي يعد برفع مستوى المعيشة لفئات الشعب، وعندما لم تظهر أية نتائج ذات مغزى لهذه الوعود، طرح موضوع الإصلاح الإداري الذي كان مثل سابقه وتم تحميل المسؤولية للهيكلية الإدارية المتخلفة وأصبحت الآمال الكبيرة مجرد أحلام.

أمام هذه الحقائق يتبادر إلى الذهن من المسؤول حقيقة وما هي المعوقات وكيف يمكن أن تخرج سوريا من هذا النفق المظلم وتبادر إلى وضع خطواتها الأولى على طريق بناء مجتمع ديموقراطي حقيقي وتختلف وجهات النظر بتحميل مسؤولية التدهور الذي وصل إليه الوضع مع كل الوعود

* محامٍ سوري.

والشعارات البرّاقة التي أطلقت ، فمنهم من حمّل الممانعة الكبيرة للحرس القديم الذي يقف حائلا أمام ترجمة قرارات التطوير إلى واقع ملموس وأن المشروع الإصلاحي سيبعد هذه الفئة عن مراكزها وامتيازاتها وهذا يحتاج إلى الوقت وإلى دعم المشروع والانتظار حتى تظهر نتائجه على الأرض.

وهناك رأي آخر يرى أن المشكلة تكمن في عدم وجود مشروع إصلاحي وإنما أفكار وجهود إصلاحية متفرقة دون رؤية استراتيجية أو مشروع متكامل وتفتقر للأدوات التي تترجم هذه الأفكار، وأن الأدوات المتاحة هي الأدوات القديمة ذاتها وبالتالي فلا يمكن لهذه الأفكار أن ترى النور أو تترجم لواقع. وهناك من يرى أن النظام لم يتغير ومستمر في مشروعه القديم وهو السيطرة الكاملة على المجتمع وسلب موارده وأن ما تردد عن مشروع إصلاحي تغيرت صوره ما هو إلا محاولة لتخفيف الاحتقان في المجتمع من جهة وتمرير خطوة انتقال السلطة بالشكل الذي انتقلت به بأقل قدر ممكن من ردود الأفعال وعبر تسويق إعلامي لمحاولات تغيير واختلاف في الرأي بين مراكز السلطة والقرار لخلق بلبلة وانقسام في الجانب الآخر وتمييع المواقف المعارضة وإضعافها بينما في الواقع أن النظام متماسك وموحد ويمارس نفس سياسته القديمة بأسلوب مختلف. وأن ما يراه المراقب الخارجي من تخفيف للقبضة الأمنية وتراجع في علنية سيطرة السلطة على المجتمع ووجود هامش أوسع للأصوات المعارضة، ما هو إلا تحوّل شكلّي مؤقت فرضته التطورات الدولية وليس نابعا من رغبة أو إرادة حقيقية لدى النظام وهو محاولة للهروب من الانتقادات والمطالبات الدولية وكسب للوقت أملا بتحول ما يعيد إليه القدرة على ممارساته القديمة بحق المجتمع والانتقام من منتقديه، وأن الهدف الأساس للنظام ما زال باستمرار هيمنته على المجتمع والدولة والتمتع بكل مميزات السلطة والقوة والسيطرة مهما كلف الأمر من تنازلات على المحاور الأخرى.

لست أحاول هنا أن أدعم وجهة نظر على أخرى، ولكن أحاول قدر الممكن أن ألقي الضوء على الآلية القانونية التي صنعتها السلطة خلال ربع القرن الماضي والتي أحكمت بموجبها القبض على كافة جوانب المجتمع في سوريا وشكلت بهذه القوانين دائرة محكمة قيدت كل النشاطات ووضعتها تحت الوصاية والهيمنة المباشرة، ولا بد قبل الحديث عن أي إصلاح أو بوادر إصلاح من كسر هذه الحلقة وتغيير هذه القوانين مما يحرر المجتمع من القبضة السلطوية، ويحقق أبسط المعايير الأخلاقية لحقوق الإنسان وضمان حريات النشاط والتعبير.

لا أدعي أن هذه الدراسة شاملة، ولكنها تتطرق للقوانين الأساسية التي تعتبر مفتاح حركة المجتمع وحريته والبوابة الأساسية لمشاركة المواطن في بناء بلده والتي تقلب تسميتنا من رعية إلى مواطنين.

أتطرق للدستور وقانون الطوارئ والمحاكم الاستثنائية والقوانين الاستثنائية وقانون السلطة القضائية وقانون العمل وقانون المطبوعات وملحقاته من القوانين المقيدة لحرية الإعلام وقانون الانتخابات والأحزاب والجمعيات وقوانين النقابات المهنية وقوانين هيئات الرقابة والتفتيش والتعذيب.

أولاَ : الدستور

صدر الدستور السوري عام ١٩٧٣ وقد تضمن أول وأهم وأساس المبادئ القانونية في تفرد الحزب والسلطة في السيطرة على المجتمع والدولة،

– فجاءت المادة ٨ منه لتقونن التمييز على أساس الانتماء الحزبي حيث نصّت على أن حزب البعث العربي الاشتراكي يقود الدولة والمجتمع من خلال جبهة وطنية تقدمية،

– كما نصت المادة ٨٤ على أن اختيار رئيس الجمهورية يتم عبر استفتاء عام يطرحه مجلس الشعب بناء على اقتراح القيادة القطرية لحزب البعث، أي أنه لا يجوز لأي شخص أن يترشح لرئاسة الجمهورية من خارج الحزب الحاكم وعبر اقتراح من قيادة الحزب ويطرح للاستفتاء وإذا لم ينجح تقترح غيره وهكذا حتى ينجح مرشحها.

وإذا ما عرفنا أن ميثاق الجبهة الوطنية التقدمية الموقع عام ١٩٧٢ قد أعطى لحزب البعث نصف الأصوات زائد واحد أي الأغلبية، وأن القرارات تتخذ بالأغلبية، لوضح أن القرار بالنهاية بيد حزب البعث وحده وأن الجبهة ما هي إلا ديكور سياسي لتغطية الهيمنة الكاملة. وهذا يعتبر الأساس القانوني للهيمنة والتمييز على أساس الانتماء الحزبي وهو أول انتهاك لإعلان مبادئ حقوق الإنسان التي منعت التمييز على أساس الانتماء الحزبي يوازي في وضوحه سياسة التمييز العنصري مع التوضيح بأن سيطرة الحزب على الدولة لم تأت نتيجة فوز بانتخابات أو تأييد شعبي كاسح وإنما جاءت بانقلاب عسكري، وإذا ما فرضنا جدلا أن الحزب كان يتمتع بأغلبية في تلك الفترة فإنه وظّفها لضمان استمرار سيادته وسيطرته بإقرارها عبر نصوص الدستور دون اعتبار لحق الشعب بتغيير آرائه ومواقفه وهذا يشكل انتهاكا آخر لحقوق الإنسان. هذا إذا استثنينا المادة الثالثة من الدستور التي تميز على أساس الانتماء الديني حيث نصت على وجوب أن يكون دين رئيس الجمهورية هو الإسلام.

– كما نصّت المواد ٩٣ – ٩٤ من الدستور على أن رئيس الجمهورية يرأس السلطة التنفيذية ويعين رئيس مجلس الوزراء ويحدد السياسة العامة للحكومة والدولة، كما نصت المادة ٩١ على أنه لا يمكن محاسبة أو مساءلة رئيس الجمهورية على تصرفاته فيما خلا حالة الخيانة العظمى، وأنه لا يحاكم إلا أمام المحكمة الدستورية العليا (التي يعين أعضاءها هو كما سنرى لاحقا)وهذا يعطي حماية مطلقة من المحاسبة والمساءلة له وللسلطة التنفيذية التي يرأسها وبالتالي فإن رئيس الجمهورية (وهو الحاكم العرفي كذلك بموجب قانون الطوارئ)مهما ارتكب من تجاوزات أو انتهاكات فإنه محميّ من المساءلة والمحاسبة القضائية أو الشعبية بموجب الدستور وهذا خرق واضح بالنسبة لحق المقاضاة ومسؤولية الشخص عن الأفعال التي يرتكبها.

– ونصت المادة ١٣٢ من الدستور على أن رئيس الجمهورية يرأس مجلس القضاء الأعلى أي أعلى الهرم القضائي كما نصت على أن رئيس الجمهورية يضمن استقلال القضاء فكيف يمكن أن يجتمع الضدّان؟ وكيف يمكن أن نتحدث عن استقلال القضاء إذا كان رئيس السلطة التنفيذية نفسه يرأس

السلطة القضائية ومحميّ من أي مساءلة ؟

– ونصت المادة ١١١ من الدستور على إعطاء رئيس الجمهورية حقوق التشريع كاملة بإعطائه حق إصدار القوانين والتشريعات في فترة عدم انعقاد مجلس الشعب أو بين دورتين متتاليتين

أي أن رئيس الجمهورية يمسك بيديه جميع السلطات التنفيذية والقضائية والتشريعية مما يجعله يمارس سلطة مطلقة كاملة على إدارة الدولة والمجتمع دون حسيب أو رقيب أو مساءلة، وهذا يناقض الدستور نفسه الذي نصّ على مبدأ فصل السلطات.

– ونصّت المادة ١٣٩ على إنشاء المحكمة الدستورية العليا للطعن بدستورية القوانين والطعن بالانتخابات. ولكن تشكيلها وحق ممارستها لمهامها عطلت هذه المحكمة وجعلتها أداة بيد رئيس الجمهورية، فأعضاء المحكمة يعينهم رئيس الجمهورية بمرسوم ولمدة أربع سنوات فقط (مدة ولاية رئيس الجمهورية سبع سنوات قابلة للتجديد إلى ما لا نهاية)مما يعطيه الوصاية الكاملة على أعضاء هذه المحكمة المدينين بوجودهم لاختيار الرئيس.

– كما نصّت المادة ١٤٥ على أن الطعن بدستورية القوانين لا يتم إلا عن طريق رئيس الجمهورية أو بطلب من ربع أعضاء مجلس الشعب فقط، فكيف يمكن أن نتصور أن من يصدر القوانين سيقوم بنفسه بالطعن بدستوريتها مما أدى إلى وجود مئات القوانين التي تخالف الدستور ولا أحد يطعن بدستوريتها لأنه لا يحق لأحد القيام بذلك إلا من أصدرها ، ولم يحدث أي سابقة في سوريا للطعن بدستورية أي قانون لمخالفته الدستور حتى الآن مع كثرة هذه القوانين التي تخالف الدستور.

– كما أن صلاحية المحكمة الدستورية العليا بالطعن بشرعية وصحة الانتخابات معطلة لأن المادة ٦٢ من الدستور تحصر هذه الصلاحية برفع تقرير إلى مجلس الشعب المنتخب وهو (المجلس)وحده الذي يقرر العمل بالتقرير أو إهماله مما يؤدي إلى تعطيل كامل للمحكمة ويعطي الخصم سلطة الحكم وبالتالي فإن أي عمليات تزوير أو بطلان بالانتخابات يمكن أن تمر بدون حساب أو مساءلة طالما أن المجلس المطعون بشرعية انتخابه هو صاحب القرار في النهاية.

– وأخيرا جاءت المادة ١٥٣ لتتوّج كل هذه الانتهاكات والتناقضات بإبقاء التشريعات والقوانين السابقة له دون تغيير وسارية العمل دون أن أي إلزام بتعديلها أو إلغاء ما يخالف منها الدستور، مما أدى إلى استمرار العمل بقانون الطوارئ والقرارات الصادرة عن مجلس الثورة بصورة غير شرعية والقوانين التي تنتهك الحقوق الأساسية للإنسان والمقيدة والمانعة لحركة وحريّة المجتمع وتخالف مواد الدستور التي تنص على حرية الرأي والتعبير والعمل السياسي وتأليف الأحزاب والجمعيات وحريّة الصحافة التي بقيت حبراً على ورق دون أي تطبيق لتعطيلها أساساً بالقوانين السابقة التي لم تلغى وبذلك كان الدستور وسيلة قانونية للإطباق الكامل على المجتمع من جهة وبدون أي فائدة أو جدوى على صعيد الحريات العامة وحقوق الإنسان.

وبالتالي فإنه لا يكفي المطالبة بإلغاء المادة الثامنة فقط من الدستور، بل لا بد من تغيير كل الآلية

التي جاءت ضمن مواد الدستور والتي تميّز فئة معينة وشخص واحد وتركّز السلطات جميعها بيدهم وتمنع المحاسبة .

ثانيا: قانون الطوارئ

صدر قانون الطوارئ برقم / ٥١ / لعام ١٩٦٢ وحدد بنصوصه طريقة وحالات إعلان حالة الطوارئ وحدد سلطات الحاكم العرفي.

– فقد أوجبت المادة الأولى فقرة (أ) منه على أن حالة الطوارئ تعلن في حالة الحرب أو الزلازل أو الكوارث .

– كما جاءت المادة الثانية فقرة (أ) منه على أن حالة الطوارئ تعلن من قبل مجلس الوزراء المنعقد برئاسة رئيس الجمهورية وبأكثرية ثلثي أعضائه على أن يعرض على مجلس النواب بأول جلسة يعقدها.

– ومنح قانون الطوارئ بالمواد التالية صلاحيات استثنائية للسلطة التنفيذية باتخاذ إجراءات دون العودة للمرجع القانوني منها منع التجمعات ومراقبة ومصادرة المطبوعات والتحري والتوقيف ومداهمة وتحري البيوت والمحلات وتحديد مواعيد فتح وإغلاق المحلات، ولكنه أبقى المراقبة والمساءلة القضائية فتجاوزت السلطات صلاحياتها أو تجاوزت أهداف إعلان الطوارئ بحماية أمن البلاد من التهديد وليس بقمع الحريّات العامة.

– ولكن الذي حدث ويحدث في سوريا أن إعلان حالة الطوارئ تم بموجب الأمر العسكري رقم ٢ الصادر عن مجلس قيادة الثورة الذي استولى على السلطة بانقلاب عسكري مسلّح بتاريخ ٨/ ١٩٦٣/٣ ولم يصدر عن مجلس الوزراء ولم يعرض على أي مجلس نواب حتى هذا التاريخ، وحتى لم يصدره رئيس الجمهورية بعد إقرار الدستور الدائم عام ١٩٧٣ الذي هذه الصلاحية له. مما يجعل إعلانه واستمرار العمل به دون إسباغ أي شرعيه قانونية عليه عمل غير شرعي حتى الآن ويجعل جميع الإجراءات التي اتخذت تحت ستار إعلان حالة الطوارئ غير شرعية وترقى لمرتبة الجرائم بكل ما لهذه الكلمة من معنى.

– كما إن إعلان حالة الطوارئ قد خالف شروط إعلانه التي حددها القانون بحالة الحرب أو الكوارث، وقد شرح قانون الجيش حالة الحرب بأنها الحالة التي تندلع بها المعارك العسكرية وتتم التعبئة العامة، وحيث أن فترة إعلان حالة الطوارئ لم تشهد حالة من هذا النوع وحيث أنه ومنذ توقيع اتفاق الهدنة على جبهة الجولان عام ١٩٧٤ لم تعلن في سوريا التعبئة العامة وتندلع معارك عسكرية مما يفقد إعلان حالة الطوارئ الشرط الموضوعي لإعلانه.

– كما أن القضاء الإداري المختص بالنظر بتجاوزات السلطة التنفيذية أحجم وامتنع عن النظر بقضايا إبطال تصرفات وتجاوزات السلطة التنفيذية لصلاحياتها بموجب قانون الطوارئ لوضعه تحت

وصاية رئاسة مجلس الوزراء بموجب التعديل الذي تم على قانونه وبالتالي أصبح القضاء الإداري خاضعا لرئاسة مجلس الوزراء وأصبح هو الحكم والخصم بآن واحد هذا من جهة، ومن جهة أخرى لإهمال السلطة التنفيذية لقرارات القضاء الإداري وعدم تنفيذها في المرات النادرة التي تصدى بها هذا القضاء لإبطال تصرف أو قرار صادر عن صلاحيات قانون الطوارئ . وبهذه الطريقة تغوّلت السلطات التنفيذية وعلى رأسها الأجهزة الأمنية تحت ستار حالة الطوارئ على كل شؤون البلاد والعباد والتدخل في كلّ صغيرة وكبيرة دون حسيب أو رقيب ودون أي شرعية قانونية.

ثالثا: القوانين والمحاكم الاستثنائية

١–قانون حماية أهداف الثورة:

صدر قانون حماية أهداف الثورة بالمرسوم رقم ٦ لعام ١٩٦٤ بموجب قانون الطوارئ وقد نص هذا القانون على تجريم ومعاقبة كل من يناهض أهداف الثورة (الوحدة والحرية والاشتراكية حسب الشعار المعلن)وكل من يقاوم تطبيق النظام الاشتراكي بالقول أو بالكتابة أو بالفعل بالسجن مدى الحياة وتصل العقوبة في حال التشديد إلى الإعدام وأحدثت لهذا القانون الاستثنائي محكمة استثنائية خاصة معيّنة.

ويعتبر هذا القانون السلاح الأمضى الذي أشهرته السلطات ليس بوجه معارضيها السياسيين فقط وإنما بوجه كل من ينتقدها أو يعلن عدم موافقته على سياساتها ونشطاء المجتمع المدني وحقوق الإنسان، وبتجاوز عدم شرعية هذا القانون لعدم شرعية السلطة التي أصدرته والتي تم التطرق لها سابقا، فإن هذا القانون يخالف مبدأ قانونيا أساسيا وهو عدم جواز المحاسبة على الأقوال والآراء والأفكار والنوايا وإن العقوبة هي على الأفعال، كما أنه يخالف مبدأ أساسيا من مبادئ حقوق الإنسان التي نص عليها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وأكدّ عليها العهدان الدوليان الخاصان بالحقوق المدنية والسياسية والتي التزمت بها سوريا ووقعت عليها في عام ١٩٦٩ والتي نصّ على حرية الفكر والرأي والتعبير والعمل السياسي والحقوقي ومنعت تجريم أصحاب الآراء والرأي. ومع أن نصوص القانون المدني في سوريا قد وضعت المعاهدات الدولية في مرتبة أعلى من القوانين الداخلية وأوجبت تطبيق نصوص المعاهدة في حال تعارضت مع نصوص القانون الداخلي إلا أن السلطات والمحاكم ما زالت تضرب عرض الحائط بنصوص المعاهدات الدولية لمصلحة القوانين الاستثنائية وتزج بالمعارضين وأصحاب الرأي بالسجون لعشرات السنين.

ولعل آخر من سلطّت السلطات السورية سيفها عليهم بموجب هذا القانون، المحامي أكثم نعيسة رئيس لجان الدفاع عن الحريّات الديموقراطية وحقوق الإنسان في سوريا وتم اعتقاله لأكثر من خمسة أشهر وأخلي سبيله بعدها وما زالت المحاكمة مستمرة، والطالبين مهند الدبس ومحمد عرب اللذين شاركا باعتصام للتعبير عن احتجاجهما حول قانون جديد يلغي التزام الدولة بتعيين المهندسين

وما زالا موقوفين حتى الآن. وهناك العشرات الذين حكم عليهم وأمضوا فترات تصل لعشرات السنين ما زال قسم منهم حتى الآن في السجن ومنهم من أعدم بموجب هذا القانون، ولم يحدد القانون ماهية أو طبيعة الأفعال أو الأقوال أو الكتابة التي تعتبر مناهضة لأهداف الثورة أو مقاومة للنظام الاشتراكي وإنما جعل هذا الأمر غامضا مبهما تاركا للأجهزة الأمنية والمحكمة الاستثنائية التي أحدثها من أجله تفسير وتركيب التهم كما تريد وتشتهي دون أي رقابة عليها بذلك. وبذلك أصبح هذا السيف مسلطا على رقاب جميع المواطنين فأي عمل أو قول أو رأي يخالف السياسة العامة للدولة أو يعارضها أو ينتقدها يمكن أن توجه له هذه التهمة ويرسل إلى السجن لأعوام عديدة من أجلها، ونجح القانون بخلق حالة من الرعب (ومازالت).

٢-القانون ١٩٨١/٤٩:

هو قانون خاص استثنائي أصدرته السلطات إثر المواجهات التي جرت مع جماعة الإخوان المسلمين، وقد نصّ القانون على الحكم بالإعدام على كل من ينتمي للجماعة المذكورة ولعله من أغرب القوانين في العالم حيث يدين ويعاقب على مجرد الانتماء السياسي دون أن يشترط القيام بأي فعل أو عمل مخالف للقانون وهذا يتعارض بشدة مع مبادئ حقوق الإنسان التي تمنع التجريم بسبب الانتماء السياسي أو الديني وللقواعد القانونية العامة التي تمنع العقاب دون فعل، ومع أن القانون متعارض مع كل ذلك إلا أنه لا يزال ساري المفعول ومعمولا به حتى الآن.

٣-قانون العقوبات الاقتصادية:

وهو قانون استثنائي أيضا صدر للتحكم بالحركة الاقتصادية وتوجيهها وتقييدها وقد نصّ على عقوبات تصل للسجن المؤبد في حال مخالفة أحكامه وقد أصدرت قوانين مكملة له هي المرسوم ١٣ الخاص بمنع التهريب والمرسوم ٢٤ الخاص بمنع تداول العملات الأجنبية والذهب وقد أنشأت محكمة استثنائية لتحاكم المتهمين بهذه القوانين ولكن ألغيت منذ أشهر وخففت بعض العقوبات المنصوص عليها بالقوانين المذكورة ولكن ما زالت هذه القوانين سارية المفعول ويعمل بها إلى الآن.

٤-محكمة أمن الدولة العليا :

أنشأت محكمة أمن الدولة العليا الاستثنائية بالمرسوم رقم ٤٧ لعام ١٩٦٨ على أنقاض المحكمة العسكرية الدائمة التي ألغيت، إحداثها على اختصاصها بالنظر بالجرائم المنصوص عنها بالمرسوم رقم ٦ لعام ١٩٦٤ الخاص بمناهضة أهداف الثورة وأضيفت إليها جميع القضايا التي يحيلها إليها الحاكم العسكري بغض النظر عن علاقتها بأمن الدولة أم لا، وقد شكلت هيئتها من قاضي نيابة يقوم بمهمة النيابة العامة والتحقيق والاتهام والإحالة، ومنع الطعن بقرارات النيابة العامة، كما شكلت

هيئة المحكمة من رئيس وضابط من الجيش وقاض يندبه وزير العدل وتسمى هيئة المحكمة بمرسوم، وحصن قرارات المحكمة من الطعن أمام أيّ جهة وأخضعها للتصديق من الحاكم العرفي وحده الذي هو خصم المتهم وهو من أحاله أمام المحكمة ويعتبر ذلك انتهاكاً واضحاً لمبدأ حيادية ونزاهة واستقلال المحكمة كما أعفى المرسوم المحكمة من التقيد بالضمانات الأساسية للمتهم مما يؤدي إلى انتهاك واضح لمعايير المحاكم العادلة، وقد حاكمت محكمة أمن الدولة آلاف المتهمين أمامها وأصدرت أحكاما تصل للإعدام والسجن المؤبد وما زال المئات في السجون نتيجة لذلك، كل ذلك بشكل غير شرعي أو دستوري، منهم مجموعات الإخوان المسلمين وحزب العمل الشيوعي والحزب الشيوعي (رياض الترك) ولجان الدفاع عن حقوق الإنسان ونشطاء وكوادر الأحزاب والحركات الكردية وحزب الاتحاد الاشتراكي (جمال الأتاسي)وحزب التحرير الإسلامي ونشطاء المنظمات الفلسطينية ومعتقلي ربيع دمشق (الدكتور عارف دليلة والمحامي حبيب عيسى ورفاقهم)والصحفيين (ابراهيم حميدي وعزيزة ونسرين سبيني)والمتهمين بالدخول إلى شبكة الإنترنت وقراءة المواقع الممنوعة وإرسال الأخبار عن طريقها (مهند قطيش وشقيقه ويحيى الأوس)والعائدون من العراق وحزب البعث (جناح العراق)وحزب البعث (صلاح جديد)وما زال قسم منهم في السجون حتى الآن وبعضهم منذ عشرات السنين.

٥-المحكمة الميدانية :

أحدثت بالقانون رقم ١٠٩ لعام ١٩٦٨ وهي تابعة لوزارة الدفاع وتشّكل أثناء المعارك العسكرية لمحاكمة الجنود الذين يخالفون الأوامر العسكرية أو يتراجعون أمام العدو أو يفرّون من أمامه وتؤلف هيئتها من قادة التشكيلات العسكرية. لا يتمثّل فيها دفاع أو محامون ولا تتقيد بأي أصول من أصول المحاكمات، ولكن الحاكم العرفي بموجب قانون الطوارئ مدّ اختصاصها وزمانها لتشمل المدنيين وكلّ الدعوى التي يحيلها إليها الحاكم العرفي في أي وقت وجعلها دائمة وقد أحيلت أمامها دعوى كثيرة منها قضايا اقتصادية تتعلق بالفساد (مجموعة سليم ألتون ورفاقه ومجموعة ضباط وصف ضباط الجمارك بتهم تتعلق بالفساد ١٩٨٦ ومدير الجمارك السابق يشير نجار ومجموعته نهاية التسعينيات مجموعة معتقلي داريا ٢٠٠٣ التي تنادت لمحاربة الفساد والرشاوى ولعلّ أكبر دور قامت به على امتداد الثمانينيات إعدام الآلاف من الإخوان المسلمين بجلسات عقدت في سجن تدمر دون شهود أو محامين وعبر استجواب شكّلي في أحيان كثيرة..

٦-القضاء العسكري :

وهو قضاء مختص قانونا بالجرائم التي نصّ عليها قانون العقوبات العسكرية، أي يختص النظر بالجرائم التي يرتكبها العسكريون بما يتعلق بإخلالهم بمهماتهم وتنفيذ الأوامر والتعليمات العسكرية

فقط، ولكن الحاكم العرفي بموجب قانون الطوارئ مدّ اختصاصها استثنائيا لتشمل كافة الدعاوى التي يكون طرفا فيها عنصر عسكري حتى لو كان الجرم منصوص عليه في قانون العقوبات العادي. كما شمّل اختصاصها دعاوى معينة حتى لو كان أطرافها مدنيين (الجرائم التموينية لفترة ليست بعيدة)، ويمكن للحاكم العرفي بموجب قانون الطوارئ إحالة أي دعوى أمام القضاء العسكري للنظر فيها (قضية المحامي هيثم المالح وطباعة مجلة تيارات – قضية الأربعة عشر ناشطا في حلب بحضور محاضرة – مروان عثمان وحسن صالح باعتصام أمام مجلس الشعب – قسم من الأكراد الذين أوقفوا على خلفية أحداث القامشلي).

٧- المحاكم الأمنية :

أعطي الحاكم العرفي للفروع الأمنية صلاحيات قضائية استثنائية بالبت بما يمكن تسميته جرائم صغيرة (تهكم على النظام أو انتقاد أو شتم أحد المسؤولين ...)وتعقد هذه المحاكم جلساتها ضمن الفروع الأمنية وطبعا دون محامين أو شهود أو دفاع ويمكن دون حضور المتهم المعتقل نفسه وتصدر حكمها عليه ويصدّق من رئيس الشعبة الأمنية العائد لها الفرع وتنفذ العقوبة)وتكون أحكام هذه المحاكم بين الشهر والسنة سجناً.

٨-لجنة تسريح العمال

وهي لجنة استثنائية مشكلة للبت بقضايا علاقات العمل لدى القطاع الخاص وتسريحهم ويرأسها قاضٍ وبقية الأعضاء موظفون خاضعون للتسلسل الوظيفي والسلطة التنفيذية وغير مستقلين إضافة إلىٍ ممثل عن نقابة العمال ولا تتبع أمام هذه اللجنة الأصول والقواعد القانونية العامة، بل تحاكم حسب أصول خاصّة نص عليها المرسوم ٤٧ لعام ١٩٦٢. الذي يعطي ميزات خاصة للعامل بمواجهة ربّ العمل.

٩- لجنة تحديد أجور العمل الزراعي والمجلس الزراعي الأعلى :

وهي هيئة استثنائية خاصة تختص وقف أصول خاصة بالنظر بالقضايا المتعلقة بين المزارعين والعمال الزراعيين وأصحاب الأراضي من حيث الأجور وإنهاء علاقة المزارعة وقراراتها يطعن بها أما المجلس الزراعي الأعلى وتهين الهيئتين تعيينا من قاض رئيس وأعضاء موظفين خاضعين للتسلسل الوظيفي والسلطة التنفيذية، إضافة إلى ممثل للفلاحين من اتحاد الفلاحين ولا تطبق الأصول والقواعد العامة وإنما أصول خاصّة وقانون خاص هو قانون العلاقات الزراعية، ويعطي هذا القانون مميزات خاصة للمزارعين بمواجهة مالك الأرض.

رابعا: قانون السلطة القضائية

القضاء هو الملجأ الأساسي للمواطن للحصول على حقوقه ومنع التعدي عليها وهو الذي يوضح حدود وصلاحيات كل سلطة من السلطات التنفيذية والتشريعية ويمنع التجاوزات ويحمي حريات وحقوق المجتمع. ويعتبر المرجعية المستقلة والحيادية والنزيهة لحّل المشاكل وإظهار الحقوق.

ولكن القضاء في سوريا فقد استقلاليته وحياده وأعطى السلطة التنفيذية موقع الهيمنة والوصاية عليه بموجب قانون السلطة القضائية الصادر برقم ٢٤ لعام ١٩٦٦ وتعديلاته، فلم يكتف بإعطاء رئيس الجمهورية حق رئاسة مجلس القضاء الأعلى بموجب الدستور، وإنما أعطى السلطة التنفيذية ومجالا أوسع للهيمنة على القضاء؛ فقد نصّت المادة ٦٥ من قانون السلطة القضائية على أن مجلس القضاء الأعلى يشّكل من وزير العدل ومعاون وزير العدل ورئيس هيئة التفتيش القضائي والنائب العام التمييزي ورئيس محكمة النقض وأقدم مستشارين لدى محكمة النقض، مما يعني أنه بالإضافة إلى رئيس الجمهورية فإن أربعة من أعضاء مجلس القضاء الأعلى هم من السلطة التنفيذية وتحت وصايتها المباشرة، بينما ثلاثة فقط من الهيئة القضائية، مما يؤدي إلى هيمنة كاملة على القرار من قبل السلطة التنفيذية. وحيث إن مجلس القضاء الأعلى هو السلطة المخولة بتعيين القضاة وتسريحهم وترفيعهم ونقلهم وتأديبهم وكل ما يتعلق بشؤونهم مما يعني أن قضاة الحكم تحت الوصاية الكاملة لوزير العدل منفذون لأوامره وبنصّ القانون فإن قضاة النيابة هم تابعون لوزير العدل إداريا وتنفيذيا منفذون لأوامره. هذا يعني أن كامل الهيكلية القضائية هي تحت السيطرة والهيمنة لوزير العدل، وتعدم أي استقلال أو حيادية لديها وتصبح أداة أخرى بيد السلطة التنفيذية وأجهزتها للتحكم بالمجتمع والسيطرة عليه (محاكمة النائبين محمد مأمون الحمصي ورياض سيف أمام محكمة الجنات التي افتقدت لأبسط معايير المحاكمة العادلة والنزيهة).

هذا بالإضافة إلى إخضاع القضاء لقانون العاملين الموحد ومعاملتهم أسوة بموظفين الدولة بالنسبة للراتب والمعاملة والترفيع بدون أيّ ميزات مما أدى إلى وضع اقتصادي مترد للقضاة وشكّل البيئة الملائمة والمناسبة لنمو الفساد والرشوة بعلم السلطات ومباركتها ورضاها طالما القاضي ينفذ ما هو مطلوب منه، أما إذا دفعت الشهامة أو التمسك بالقانون بأي قاض ليحكم بالعدالة مخالفا الأوامر فسيف التفتيش مشرع بوجهه، وإذا كان من القضاة الشرفاء فسيف النقل والتأديب جاهز (تم نقل القاضي عباس ديب من محكمة الجنايات إلى النيابة العامة بعدما خالف القرار الصادر بحق النائبين سيف والحمصي واعتبر عملهما مشروعا) وفي حالات أخرى فإن التسريح موجود دائما لمعالجة الحالات المستعصية (تم تسريح عشرات القضاة لأسباب سياسية)، هذا الوضع أدى إلى ترد خطير في وضع القضاء ومؤسساته وتحّولها إلى أدوات قمع، هذا بالإضافة إلى أن الدولة بسلطتها التنفيذية هي أول من تجاهل القضاء وأهانه بتجاهلها المتعمد تنفيذ قراراته القطعية ولم تكتف بذلك بل نصّبت نفسها وصيا ووليا على القضاء بإعادة النظر من قبلها بالقرارات النهائية الصادرة عن أعلى مرجع قضائي

(شكّل رئيس الوزراء لجنة للبت بمدى صحة القرارات الصادرة بالدرجة النهائية والموضوعة لدى دائرة التنفيذ لتنفيذها بحق إدارات ومؤسسات الدولة)وهناك آلاف القضايا والدعاوى بحق الدولة ومؤسساتها وإداراتها والتي أصبحت مبرمة وواجبة التنفيذ بقضايا تعويض عن ضرر أو استملاك أو قرارات غير شرعية ولم تنفذها الدولة حتى الآن رغم مرور سنين عديدة، بهذه الطريقة المتعالية تتعامل السلطة التنفيذية مع القضاء وأحكامه، ولا يقتصر هذا الموضوع على السلطة التنفيذية كإدارة بل يشمل الأجهزة الأمنية حيث تعطي لنفسها الحق بالتحقيق بالقضايا وقرارات القضاة واستدعاء المحامين والقضاة ومنذ فترة قريبة أوقف رئيس محكمة القضاء الإداري – وما زال – من قبل الأمن السياسي للتحقيق معه بالقضايا القانونية التي أصدر بها قرارات أصبحت نهائية غير عابئ بالحصانة القضائية وكرامة القضاة مع أن القانون يسند هذه المهمة لمجلس القضاء الأعلى وهيئة التفتيش القضائي وحدها.

ومع أن قانون السلطة القضائية المادة / ٨١ / يحظر على القضاء الالتزام الحزبي إلا أن هذه المادة لا تطبق وعلى العكس فالانتماء لحزب البعث هو جواز مرور للوصول الى سلك القضاء وكذلك لمنحهم الترفيع والقضاة الحزبيون يعقدون اجتماعاتهم الحزبية في القصر العدلي وخصصت غرفة لهم لممارسة نشاطاتهم الحزبية وخصصت قاعة كبيرة للاحتفالات الحزبية / قاعة البيعة/ مما يعني صعوبة استقلالية أو حيادية القضاء.

كما ان القضاء الإداري الصادر بالمرسوم رقم ٥٠ لعام ١٩٦١ تابع لرئيس مجلس الوزراء وإذا عرفنا ان كل الدعاوى المنظورة أمام مجلس الدولة هي ضد الوزارات والإدارات الرسمية فكيف يمكن ان يكون القاضي خصماً وحكماً في آن واحد، طالما أن القاضي يتبع لنفس الجهة التي يخاصمها المواطن.

خامساً: قانون العمل

صدر قانون العاملين الموحد رقم /١/ لعام ١٩٨٥ ويعتبر من المفاصل الأساسية للتحكم بالمجتمع وبمصدر عيش المواطنين وإذا علمنا أن أي عامل بالدولة هو بحاجة لموافقة الأجهزة الأمنية حكماً وإذا تمكن من الحصول عليها فإن إنهاء عمله هو بيد السلطة التنفيذية فقد قضت المادة /١٣٨/ من القانون على صلاحية رئيس مجلس الوزراء بناء على اقتراح الوزير المختص لتسريح أي عامل دون إبداء الأسباب ودون أن يحق للعامل المفصول مراجعة أي جهة إدارية أو قضائية ودون السماح له بالعمل عند الدولة ضمن أي وزارة أخرى. وقد سرحت الدولة تحت هذه المادة عشرات النشطاء السياسيين وقد رفضت السلطة إلغاءها رغم كل الأصوات التي طالبت بإلغائها كونها مخالفة للدستور وحقوق الإنسان وما زالت موجودة في مشروع تعديل قانون العمل المطروح الآن على مجلس الشعب ولكن تحت رقم /١٣٧/.

هذا مع العلم ان دور السلطة التنفيذية والأجهزة الأمنية بالتحكم بترفيع العمال عن طريق اللجان النقابية ونقلهم من مكان عملهم إلى مكان آخر / خارج المحافظة التي يقيمون بها / كعقوبة يتم عن طريق المحافظ وأمين فرع الحزب.

كما أن تحديد سقوف للرواتب يجعل أجور العمال ضئيلة وغير كافية لتلبية احتياجاته الضرورية مهما بلغ سنوات خدمته.

سادساً: حرية الصحافة

أ - قانون المطبوعات:

بعد ٨ آذار/ مارس ١٩٦٢ صدر الأمر العسكري رقم / ٤ / عن مجلس قيادة الثورة بإغلاق جميع الصحف السورية ومصادرة آلات الطباعة وإغلاق دور النشر وتوقف العمل بالقانون رقم/٥٣/ لعام ١٩٤٩ المنظم لإصدار المطبوعات وتجمدت الحياة الصحفية منذ ذلك الحين وكثرت المؤسسات التابعة لحزب البعث والسلطة التنفيذية واتبعت سياسة الإعلام الوحيد الموجه ومنع الصحف والكتب العربية والأجنبية الصادرة خارج سوريا واستمرار الحال حتى عام ٢٠٠١ حيث صدر قانون المطبوعات الجديد رقم ٥٠ لعام ٢٠٠١ الذي حاول إعطاء انطباع أن السلطة جادة في تحرير الإعلام ولكن على العكس جاء القانون لزيادة ضبط الإعلام فقد وضع عقوبات عالية تصل للسجن ثلاث سنوات لتهم غامضة وغير محددة / المس بالشعور القومي- المس بالجيش- المس بوحدة المجتمع- إذاعة أنباء كاذبة/ المواد / ٢٩- ٥١- ٤٤- ٥٢- وغيرها/ وترك المجال للقضاء غير الحيادي لتوجيه التهم كما ترك القانون سلطة المنح والمنع لإصدار المطبوعات في يد وزير الإعلام ورئيس مجلس الوزراء / المواد من ٩ حتى ١٢ من القانون.

كذلك منح التراخيص للمراسلين للصحف العربية والأجنبية بيد وزير الإعلام دون اية ضوابط قانونية او إدارية أو قضائية.

وبذلك وضع المطبوعات تحت السيطرة والوصاية المباشرة لوزير الإعلام وأية خروج عن توجهات السلطة يعرض الصحيفة للإلغاء كما حدث مع صحيفة الدومري للرسام العالمي علي فرزات حيث اصدر رئيس مجلس الوزراء قراراً بسحب ترخيصها كونها تعرضت للفساد وللمسؤولين عنه وكذلك تم سحب تراخيص لخمس مجلات مخصصة للأطفال دون ان تصدر أي عدد دون ذكر الأسباب ويأتي بعد ذلك التعليمات التنفيذية لقانون المطبوعات الصادر عن وزير الأعلام رقم ٢٩٧ لعام ٢٠٠١ حيث أرهقت إصدار المطبوعات بالتزامات اقتصادية باهظة فألزمت الصحف السياسية بعدد صفحات كبير وألزمتها بالاشتراك بوكالة الإنباء السورية ووكالة أنباء عربية وأجنبية وألزمتها بعدد معين من الموظفين وصفة معينة لطالبي التراخيص ومديري التحرير واستمارات عديدة يتوجب ملأها قبل الحصول على الترخيص وطبعاً لم يتطرق قانون المطبوعات إلى وسائل الإعلام التلفزيونية

والإذاعية وإبقائها حكراً على الدولة فقط.

ب - المؤسسة العامة لتوزيع المطبوعات:

تم إحداث هذه المؤسسة بالمرسوم رقم ٢٤ لعام ١٩٧٥ ومهمتها الرقابة المسبقة على جميع المطبوعات الموزعة في سوريا من صحف ومجلات وكتب. وقد نصّ قانون إحداثها على أنها المؤسسة الوحيدة المصرح لها توزيع المطبوعات في سوريا، ويشكل مجلس إدارتها من مسؤولين في وزارة الإعلام والجيش وحزب البعث، وأعطاها صلاحية الرقابة على المطبوعات ورفض توزيع أي مطبوعة أو تحديد كمية توزيعها دون أي رقابة أو دور للناشر أو الموزع، وتشكل بذلك حلقة أساسية من حلقات ضبط الإعلام والأفكار. وقد منعت المؤسسة المذكورة آلاف الكتب من الدخول إلى سوريا أو مزقت صفحات منها قبل التوزيع، وقد حدث هذا عدة مرات مع جريدة الدومري حيث تمّ تمزيق بعض المقالات أو إلغائها بالطمس، كما إنها وعندما لاحظت أن جريدة الدومري توزع أعدادا أكبر من الصحف الرسمية مجتمعة (حوالي ستين ألف عدد أسبوعيا)ألزمت الجريدة بعدم توزيع إلا أربعة عشر ألفا فقط مما شكّل عبئا اقتصاديا كبيرا على الناشر لعدم تغطية النفقات وهذه إحدى طرق الضغط على الإعلام.

ج- المؤسسة العامة للإعلان:

أحدثت المؤسسة العامة للإعلان لاحتكار والسيطرة على سوق الإعلان وتوجيهه حسب رغبة وإرادة السلطات حيث توجه التمويل الإعلاني باتجاه صحف معينة وحجبه عن أخرى: أسلوب من أساليب الترغيب والترهيب، كما حددت نسبة المؤسسة المذكورة ب أكثر من ٣٠٪ من قيمة الإعلانات هذا بالإضافة للضرائب العامة الأخرى (ضريبة الدخل وضريبة الأجور والرواتب وضرائب رأس المال) مما يشكل إرهاقا اقتصاديا كبيرا على الناشر يدفعه إما للإغلاق أو الاعتماد على التمويل الحكومي في ظل منع أي تمويل خارجي تحت طائلة قانون المطبوعات وبالتالي يخضع للسيطرة الحكومية.

د- قانون اتحاد الصحفيين:

صدر قانون اتحاد الصحافيين برقم ١ لعام ١٩٩٠ وقد نصّ في المادة ٣ منه أن اتحاد الصحفيين هو اتحاد مؤمن بأهداف الأمة الوحدة والحرية والاشتراكية ملتزم بالعمل على تحقيقها وفق مقررات حزب البعث العربي الاشتراكي وتوجيهاته . كما نص في المادة ٥٤ أن الاتحاد يعاقب كل عضو يخرج عن أهداف الاتحاد، فإذا ما عرفنا أنه لا يمكن العمل بالصحافة دون أن يكون منتسبا للاتحاد، فإن هذا وحده كافٍ لضبط العمل الصحافي والصحافيين والسيطرة والهيمنة عليهم.

سابعا : قانون الأحزاب والجمعيات

١-قانون الأحزاب:

لا يوجد في سوريا قانون لتنظيم العمل السياسي وإنشاء الأحزاب السياسية، وليس هناك اعتراف رسمي بأي عمل سياسي خارج إطار الجبهة الوطنية التقدمية التي نصّت عليها المادة الثامنة من الدستور دون أن تحدد هذه الأحزاب أو شرعية وجودها القانوني وأبقى هذا الموضوع رهنا بإرادة حزب البعث وحده فهو الذي يدعو الأحزاب للانضمام للجبهة أو يرفض ذلك وبالتالي أصبح هو الوحيد المتحكم بشرعية العمل السياسي يعطيها لمن يشاء ويحجبها عن من يشاء دون أي ضابط أو قانون كما أن الدخول بالجبهة لا يعطي الحزب أي شخصية اعتبارية قانونية أو موقعا شرعيا بشكل دائم، بل يبقى تحت سيف الطرد من الجبهة واعتباره حزبا غير شرعي بأي وقت سلاحا مسلطا على رقاب الأحزاب تجعلها تحت الهيمنة والوصاية المطلقة من قبل حزب البعث وبالتالي يفقد مبرر وجوده السياسي والشعبي ويصبح مجموعة ملحقة بحزب البعث لا أكثر ولا أقل دون أي دور، وهذا ما حصل مع الأحزاب المنضوية في الجهة حيث آلت إلى عدد من الأفراد دون أي قاعدة شعبية ودون أي تميّز يذكر عن ممارسات حزب البعث.

٢-قانون الجمعيات:

صدر بالمرسوم ٩٧ لعام ١٩٥٨ وتعديلاته وقد جمّد العمل به بعد ٨ آذار/ مارس واقتصر منح الرخص على الجمعيات الخيرية التي تعنى بمساعدة الفقراء، وأعطى القانون المذكور وزير الشؤون الاجتماعية والعمل صلاحية رفض أي ترخيص دون إبداء الأسباب مع عدم إمكانية اللجوء للقضاء للتظلم، مما منح السلطة التنفيذية سلطة مطلقة للتحكم بنشاط المجتمع المدني.

وقد رفضت عشرات الطلبات لإنشاء جمعيات ومنظمات لنشاطات المجتمع المدني وحقوق الإنسان وغيرها من فعاليات المجتمع المدني بناء على رفض الجهات الأمنية لذلك. مما أدى إلى فقدان الحياة في المجتمع تحت خوف الأشخاص في حال النشاط المدني من الملاحقة بتهمة جمعية سرية غير مشروعة وهو السيف المشهر على نشاطات المجتمع المدني .

ثامنا : قانون النقابات المهنية

في الواقع لا يوجد أي تجمع خارج سيطرة أو هيمنة حزب البعث على قراره فجميع قوانين النقابات وضعت فيها المادة القانونية التي تنصّ على أن هذه النقابات تخضع لتوجيهات القيادة القطرية لحزب البعث وتعمل وفق مقرراتها (اتحاد نقابات العمال - الاتحاد النسائي - اتحاد الجمعيات الحرفية - النقابات المهنية من محامين أو أطباء أو مهندسين)وقد تناولت اتحاد الصحافيين سابقا، وكمثال سأتطرق إلى قانون تنظيم مهنة المحاماة ويمكن القياس عليه لجميع النقابات الأخرى، فقد جاء بالمادة

الثالثة من القانون الصادر برقم ٣٩ الخاص بتنظيم مهنة المحاماة أن نقابة المحامين تنظيم ملتزم بأهداف الأمة في الوحدة والحرية والاشتراكية وملتزم بالعمل على تحقيقها وفق مبادئ ومقررات حزب البعث العربي الاشتراكي وتوجيهاته.

وجاء بالمادة الرابعة أن النقابة تعمل بالتنسيق مع المكتب المختص بالقيادة القطرية لحزب البعث. واعتبرت المادة ٣٧ أن اجتماعات الهيئة العامة تكون غير قانونية إذا لم يحضرها ممثل عن المكتب المختص في القيادة القطرية، كما منعت الفقرة ب من المادة نفسها الدعوة لمؤتمر استثنائي قبل الحصول على إذن من مكتب القيادة القطرية، كما أعطت المادة ١٠٧ من القانون رئيس مجلس الوزراء حق حلّ المؤتمر العام ومجلس النقابة المنتخب ومجال الفروع في حال انحرافها عن أهدافها وقرار رئيس مجلس الوزراء بهذا الشأن غير خاضع لأي طريق من طرق المراجعة القضائية أو الإدارية، مما يعني هيمنة كاملة على جميع النقابات والهيئات الشعبية.

تاسعا: قانون الانتخابات

بعام ١٩٧٣ صدر قانون الانتخابات برقم ٢٦ وقد كرس هيمنة السلطة التنفيذية على العملية الانتخابية فقد اعتبرت المادة ١٣ أن المحافظة دائرة انتخابية واحدة مما أفقد الصلة بين الناخب والمرشح، كما سمحت المادة ١٨ للمحافظين وضباط الشرطة والجيش أن يرشحوا أنفسهم لمجلس الشعب مما ترك لهم المجال واسعا لاستغلال نفوذهم، وأعطت المادة ٢٠ وزير الداخلية صلاحية تشكيل اللجنة المركزية للانتخاب برئاسة المحافظ وعضوية قاض وممثل عن العمال والفلاحين، وأعطى هذا اللجنة كامل الصلاحيات بالنظر بالشكاوى والاعتراضات والطعون وفرز الأصوات وعدّها ورفع قوائم بها لوزير الداخلية واعتبر قرارها مبرماً دون أي إمكانية مراجعة قضائية أو إدارية، كما أعطاها سلطة تعيين لجان الصناديق وهم حتماً من العاملين بالدولة وتكون هي المرجع الوحيد لقرارات هذه اللجان، كما ألزم المرشحين المستقلين تسليم ثلاثة نسخ عن البيانات والنشرات التي سيصدرها قبل طباعتها لتشكل رقابة مسبقة عليها وتغاضى عن إعلان جداول الشطب للناخبين، واعتبر أن الناخب يستطيع الانتخاب أينما يشاء دون الالتزام بمركزه الانتخابي مما يمكن الناخب من الإدلاء بصوته لأكثر من مرة وبأكثر من مركز دون أي رقابة وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار استخدام وسائل الإعلام الرسمية (وهي الوحيدة) مع وسائل النقل العائدة للدولة والإعلانات المدفوعة من قبل الدولة لمصلحة المرشحين من قبل حزب البعث، وحرمان الآخرين منها ووضع الصناديق الانتخابية في أماكن العمل نفسها دون أن يكون يوم الانتخابات يوم عطلة رسمية مما يخضع الناخب للسيطرة المباشرة من رؤسائه في العمل على خياره الانتخابي هذا بالإضافة إلى الصناديق المتحركة بين المناطق مما يفقد إمكانية متابعتها من قبل مندوبين المرشحين كل هذا يعني سيطرة كاملة على مجمل العملية الانتخابية منذ بدايتها وحتى إعلان الناجحين وتحكم كامل بأسمائهم دون أي رقابة قضائية، وإذا ما فرضنا جدلا أن عمليات

تزوير مكشوفة قد تمت وتم الطعن بصحة الانتخابات أمام المحكمة الدستورية، فصلاحيات المحكمة تقتصر على رفع تقرير بعد التحقيق لمجلس الشعب الجديد الذي طعن بانتخابه وهو صاحب القرار بإبطال العضوية أم لا. وبالتالي فإن السلطة هي التي تقرر بالنهاية باعتبار لها أكثرية أعضاء المجلس أن تقرر إبطال العضوية أم لا حتى لو ثبت التزوير والتلاعب بالانتخابات.

عاشرا : أجهزة الرقابة ومحاربة الفساد

١-الجهاز المركزي للرقابة المالية:

وهو جهاز معني بمراقبة الأداء المالي للحكومة وصحة الإنفاق وخضوعه للقوانين المالية، والمشكلة الأولى هي ضعف الكادر الإداري للجهاز مما يجعله قاصرا وبشكل مخيف عن ملاحق ومتابعة الكمّ الهائل من أوامر الصرف وأوجه الإنفاق فيلجأ لأخذ عينات محدودة من ممارسات الجهات العامة دون أن يتابع كافة عمليات الإنفاق، والمشكلة الثانية وهي الأهم خضوع هذا الجهاز وتبعيته إلى وزير المالية أي الجهة التي من المفروض أن يراقب عملها كما أنه لا يستطيع تحريك الدعوى العام تجاه ملفات الفساد إلا بإذن وموافقة وزير المالية

مما يفقده أي قدرة على كشف ومحاسبة الفساد طالما هذا الفساد بعلم وحماية وزير المالية.

٢- الهيئة المركزية للرقابة والتفتيش:

وهو جهاز مهني بمراقبة الأداء الحكومي والعقود المبرمة وصحتها وانطباقها على القاعدة القانونية والمشكلة الأولى ضعف المستوى الفني والثقافي للمفتشين وقلّة عددهم وعدم وجود الاختصاصات اللازمة (يمكن إرسال مفتش باختصاص تجاري للتحقيق بملف هندسي - أو حقوقي للتحقيق بملف حول صفقة كهرباء) وبالتالي تكون الرقابة عشوائية وغير صحيحة أو مجدية والمشكلة الأهم هي تبعية هذا الجهاز إلى رئيس مجلس الوزراء (وليس لجهة مستقلة عنه كمجلس الشعب مثلا أو حتى لرئيس الجمهورية) ولا يستطيع المفتش أو رئيس الجهاز إحالة أي ملف للقضاء قبل موافقة رئيس الوزراء وهو طبعا الجهة التي تتم مراقبتها فكيف يمكن أن نفهم أن يقوم الشخص بمراقبة نفسه وتحريك الدعاوى بحق نفسه أو أنصاره أمام القضاء، إن هذا الخلل في بنية الجهازين وتبعيتهما أديا إلى انقلابهما من أدوات رقابة ومحاربة للفساد إلى آليات لدعم الفساد ومحاربة المخلصين فرئيس مجلس الوزراء يحفظ الملفات المثارة ضد أعوانه ومواليه (هناك المئات من الملفات المحفوظة والتي تحتوى على صفقات فساد كبيرة)ويحرك أجهزة الرقابة ضد الشرفاء والمخلصين لعملهم والمعارضين ويحيلهم إلى القضاء بتهم تمس شرفهم ويصبح هذا السيف وسيلة للهيمنة والسيطرة بدلا أن يكون أداة للإصلاح ومحاربة الفساد والهدر .

حادي عشر: الطلائع واتحاد شبيبة الثورة والاتحاد الوطني لطلبة سوريا

وهي إحدى أهم الأدوات للسيطرة على الجيل الجديد، ففي ظلّ غياب أي مجال للطلاب للنشاطات الفردية والجماعية (بعد إلغاء منظمة الكشّافة الأهلية في نهاية السبعينيات وإلحاق جميع النوادي الرياضية الأهلية للاتحاد الرياضي العام الذي هو كباقي الاتحادات تحت السيطرة والهيمنة الحكومية كما سبق) فإن منظمة طلائع البعث تحتكر نشاط الطلاب في المرحلة الابتدائية ومنظمة اتحاد شبيبة الثورة تحتكر نشاطات الطلاب في المرحلتين الإعدادية والثانوية والاتحاد الوطني لطلبة سوريا الذي يسيطر ويحتكر نشاطهم في المرحلة الجامعية ويمنع على الطلاب أي نشاط حزبي أو ثقافي أو اجتماعي إلا من خلال هذه المنظمات وتمارس هذه المنظمات دورها في تحطيم روح الطلبة وتغذية الانتهازية والتزلف والخنوع، وتكافئ من ينجح باختبار الموالاة بإعطائه علامات إضافية دون وجه حق حين يتقدم للالتحاق بالجامعة تمكنهم من الدخول إلى كليّات لا يستحقونها مما يشكل سياسة تمييزية على أساس الانتماء الحزبي و يرسخ روح الانتفاع والمصلحة و يشكل أداة هيمنة وسيطرة على الشباب باحتكار مجال النشاط وقمع وترهيب الناشطين خارج الاتحاد وترغيب الآخرين بمميزات لا يستحقونها لإبقائهم تحت السيطرة.

ثاني عشر: قانون إدارة المخابرات وقوى الأمن وحماية التعذيب

إن التعذيب الجسدي والنفسي سياسة ثابتة للسيطرة على المجتمع في حال عدم نجاح الوسائل السابقة في تطويعه وتمارس كافة وسائل وآليات التعذيب في سجون وأقبية الأمن وأقسام الشرطة من الضرب والركل والصفع والجلد باليدين أو بالسوط أو بالعصا إلى استخدام الدولاب والتعليق من اليدين والرجلين لفترات طويلة والشبح واستخدام الكهرباء على مختلف أنحاء الجسم إلى العزل الانفرادي بزنازين صغيرة ورطبة لا يدخلها النور أو الهواء إلى تغطيس الرأس بالماء لحد الاختناق إلى قلع الأظافر وهناك شهادات حية كثيرة حول وسائل التعذيب التي تم استخدامها وقد مات كثيرون من جراء التعذيب الذي مورس عليهم. والمشكلة القانونية عدم إمكانية محاسبة أي مسؤول يقوم بعمليات تعذيب أو يأمر بها فالمادة ١٦ من قانون إدارة المخابرات العامة تمنع تحريك الدعوى العامة بحق أي عنصر من عناصر الأمن قبل الحصول على موافقة مدير الإدارة وقانون قوى الأمن الداخلي تعلق إقامة الدعوى إلى قرار مجلس التأديب في وزارة الداخلية، وبالتالي فإن هذا يشكّل حماية قانونية لممارسي التعذيب ويمنحهم ضوءا أخضر وإذنا مفتوحا لممارسته وحتى ارتكاب جرائم القتل تحت التعذيب. وهذا يفسر أن توقيع سوريا على اتفاقية مناهضة التعذيب لم يقدم أي شيء جديد على هذا الصعيد، بل لقد تتالت عمليات التعذيب واشتدت وثمة إخبارات عن موت عدد من الموقوفين تحت التعذيب.

خاتمة

مما سبق يتبين أن قرار الإصلاح والانتقال إلى وضع ديموقراطي حقيقي يحترم حقوق الإنسان فعلا وإلى دولة المؤسسات وسيادة القانون لا يتم بمجرد الإعلان عن ذلك وإصدار عدد من القوانين وأوامر الإصلاح أو التطوير أو رعاية مصالح الشعب وتغيير بالأسماء والشخصيات، بل لا بد من تغيير حقيقي بالبنية القانونية التي صيغت عبر العقود الماضية والتي شكّلت حلقة متينة تخنق المجتمع، ولا بد من إلغاء كل القيود التي وضعت على حركة المجتمع والتي تتمثل بنيتها الأساسية بالقوانين التي سبق ذكرها، وأن الإعلان عن إطلاق طاقات المجتمع قبل إلغاء وتعديل هذه الآلية القانونية مجرد كلام لا يسمن أو يغني من جوع، ولا يكفي أن نتناول واحداً من هذه القوانين بالتعديل أو التغيير وإنما ينبغي مناقشتها ككل واحد لأنها آلية متكاملة وحلقات متسلسلة مترابطة لا يمكن التحرر منها إلا بتغييرها الشامل.

التربية المدنية..
المفهوم المفترى عليه

مصطفى قاسم*

"كما أن المبدأ إنما يحتاج إلى التحديد بعد ظهور هرطقة ما، فكذلك الكلمة لا تحتاج إلى هذا النوع من العناية إلا حين يساء استعمالها "

ت س إليوت(١)

مقدمة:

إن تحديد المفاهيم، وبخاصة الاجتماعي منها، على درجة كبيرة من الأهمية. لا يأتي ذلك من قبيل ما تتشبث بها البحوث الاجتماعية من دعاوى الإجرائية وغيرها مما لا يعدو كونه مغالاة في ادعاء العلمية، تجعل البحوث والدراسات أبعد عن العلم الاجتماعي الرصين والعميق في المعالجة، وأقرب إلى السطحية والشكلانية. إنما تأتي محاولة تحديد المفاهيم و "العناية "بها- بتعبير ت س إليوت- من باب ما يخلقه التحديد المفهومي من وضوح معرفي وعملي، ودرءا لما يقود إليه غياب ذلك التحديد من ضبابية مفهومية، تخلق إرباكا معرفيا وتطبيقيا، وما قد ينتج عن ذلك من أن نجد "شخصا يؤمن بالمفهوم ويحارب المصطلح، أو العكس "(٢).

يعاني مفهوم "التربية المدنية" Civic Education من كثير من أوجه الالتباس والغموض والتشوش وسوء الفهم، بما يجعله مفهوما خلافيا يتحول الجدل حوله إلى صراع لا يسمح بالتوصل إلى تسويات وحلول وسط. وهو ما يمكن إرجاعه، جزئيا، كما تذهب هذه الدراسة، إلى تلك الصفة التي تذيل

* باحث مساعد بالمركز القومي للبحوث التربوية والتنمية، القاهرة.

هذه التربية وتنعتها، على نحو ما سوف نبين لاحقا. فإذا كان مفهوم المجتمع المدني نفسه ملتبسا وغير متبلور، أو على الأقل ليس محل اتفاق وقبول واسعين، فلا عجب، والحالة تلك، أن ينتقل ذلك إلى التربية المدنية، التي يفترض فيها أن تكون إعدادا للنشء والمجتمع للعيش في مثل هذا المجتمع وإعمالا لنظمه وتشريعاته وثقافته. فبقدر ما تنقسم الآراء والمواقف إزاء مفهوم المجتمع المدني ما بين مؤيد ومعارض، ومحب وكاره، تتشعب الآراء والمواقف من التربية المدنية. فإذا كان هناك من يرى في المجتمع المدني رأس حربة للتغيير والإصلاح السياسي والاجتماعي وإعمالا وإرساء لقيم الحرية والتعددية والديمقراطية، فإن هناك من يراه أيضا رأس حربة، ولكن هذه المرة للهيمنة الأمريكية والتدخل الأجنبي والتخلي عن مظاهر سيادة الدولة والثوابت الوطنية، فلابد أن تنعكس تلك المواقف والآراء على الموقف من التربية المدنية. إن الاختلاف حول مفهوم المجتمع المدني يسم في الوقت ذاته الموقف من التربية المدنية.

هناك أولا من يرون في التربية المدنية آلية للتدخل الأجنبي وإعمالا لأجندة (أمريكية) لا تستهدف سوى تحقيق المصالح الأجنبية وتدمير المجتمع. وحتى بين أنصارها يكتنف مفهوم التربية المدنية كثير من الالتباس في التناول الأكاديمي التربوي. فهناك من لا يرى في التربية المدنية إلا مسمى بديل للتربية الوطنية المدرجة بالفعل ضمن عناصر المنهج الدراسي المصري حاليا، بما يلغي الحاجة إليها من ناحية، وما يسحب عليها ما يرتبط بالتربية الوطنية من تداعيات سلبية من ناحية أخرى. وعلى الجانب الآخر، وهذه المرة بين من يتبنون المفهوم ويروجون له، تسود بعض الرؤى الاختزالية للمفهوم، من قبيل تلك التي تقصره على إعداد الناشئة للحياة التلقائية الخالية من القانون والسياسة، أو تقصره على الإعداد للمشاركة التطوعية في خدمة المجتمع، بما يفرغ المفهوم من مضمونه السياسي. وثمة من يقصرون برامج التربية المدنية في شكل مقررات أو وحدات دراسية تدمج في إطار المنهج القديم بعناصره المنافية لعمليات ومخرجات التربية المدنية. هذا علاوة على ما يرتبط بالمفهوم، أو بالأحرى المصطلح بما يتفق ومنهجية الدراسة، من غابة متداخلة ومتشابكة من الدلالات والمصطلحات.

هدف الدراسة ومنهجيتها:

تبلورت فكرة هذه الدراسة مما لمسه الباحث وعاينه من لبس وخلط في تناول مفهوم التربية المدنية، وهما اللبس والخلط اللذان لا يقتصران على الخارجين عن ميدان التربية، بل ربما يكونان أقوى وأوسع بين التربويين، ربما بسبب ما لديهم من خلفية بالاتجاهات التربوية، تجعلهم لا يقبلون الجديد دون تمحيص ودون جذب وإرخاء، قد يتمخض في النهاية عن إلباس تلك الصيغة الجديدة ثوب مفاهيم وصيغ قديمة، أو لما يسود التربويين من ميل قوي إلى المحافظة، ميل ربما يتلبسهم بسبب انتمائهم إلى هذا الميدان المحافظ بطبيعته. ففي أكثر من موقف نوقشت فيه مقولة التربية المدنية* استوقف الباحث تباين الرؤى السائدة حول التربية المدنية وتباين المواقف من تلك التربية. ويمكن حصر تلك

المقولات التي تشوب مفهوم التربية المدنية في:

- التربية المدنية بوصفها إحدى آليات الهيمنة والتدخل الأجنبي في مجتمعاتنا.
- التربية المدنية بوصفها لاسياسية.
- التربية المدنية بوصفها مرادفا لبرامج خدمة المجتمع.
- التربية المدنية بوصفها مرادفا للتربية الوطنية.
- التربية المدنية بوصفها مجرد مقرر أو وحدات أو حتى موضوعات دراسية مجتزأة.

ومما تجدر الإشارة إليه أن بعض هذه الدعاوى غير موثقة، وبخاصة المتطرف منها، كتلك التي تجعلها أحد خيوط المؤامرة الغربية (الأمريكية) أو التي ترى فيها عداءً للدين. بمعنى أنه من غير المرجح أن تواجه أمثال هذه الآراء في كتابات ذات طبيعة علمية أو بحثية، ربما لما يشتمه أصحابها- الآراء- فيها من تطرف ومجافاة للموضوعية، وما يجدوه بالتالي من صعوبة في الدفاع عنها. لكنها، مع ذلك، تشيع في الخطاب المهيمن حول التربية المدنية وتحدد رؤى وخيارات وأفعال أصحابها. ولا شك أن الآراء المسكوت عنها قد تمارس على الأفراد تأثيرا ربما يفوق نظيراتها المعلنة، نظرا لأن هذه الأخيرة يمكن أن تتعدل وتتبدل من خلال آليات الحوار والإثبات والنقض. وليست القومية والديمقراطية والحزبية القضايا الوحيدة التي أثرت الآراء غير المعلنة إزاءها فيما صار إليه المجتمع العربي الآن. وعليه يمكن النظر إلى غاية هذه الدراسة، في بعض جوانبها، على أنها محاولة استباقية للرد على شبهات قد لا تعلن حول التربية المدنية، لكنها رغم ذلك تحكم مواقف وتصرفات أصحابها.

وعلى ذلك فقد تحدد الهدف من الدراسة الحالية في استجلاء مفهوم التربية المدنية من حيث القضايا السابقة، وتخليصه مما يشوبه من معانٍ ودلالات وعلاقات تحول دون اتساع دائرة تبنيه والالتفاف حوله، ودون أن يصبح بالفعل شكلاً من التدخل التربوي والتعليمي قادراً على تغيير ثقافة المجتمع وشكل الحياة فيه. على أن تقتصر تلك المحاولة في التحديد المفهومي للتربية المدنية على ما يثار حولها عربيا في الخطاب الموثق وغير الموثق، دون التطرق إلى التناول العالمي للمفهوم إلا بما يدعم رؤية الباحث وما يُعَول على تطبيق هذا المفهوم في المجتمعات العربية.

وعلى عكس ما قد يتراءى للبعض للوهلة الأولى، فهذه الدراسة ليست معنية بتعريف التربية المدنية.

فالباحث ليس معنياً، بحال من الأحوال، بمسح أو تعديد أو تصنيف، أو حتى تبني أو نحت تعريف للتربية المدنية، فتلك مسألة لا تحتاج، في رأي الباحث، إلى كثير من الجهد الفكري، أو حتى الاتفاق والتوحد على تعريف واحد، طالما أن هناك اتفاقا حول المفهوم نفسه**.

فبغيتنا من وراء هذه الدراسة تكمن في الوصول إلى تحديد مفهوم التربية المدنية، وذلك من خلال (١) تأصيل المصطلحات والمفاهيم، (٢) الوقوف على ماصدقات هذا المفهوم أو ذاك. فإذا كان هناك اختلاف ولبس كبيرين حيال السؤال: ما هي التربية المدنية؟ فإن القول الفصل في إزالة هذا اللبس وفض

هذا الاختلاف يتمثل، كما تذهب الدراسة الحالية، في الرجوع إلى واستجلاء جملة المصطلحات والمفاهيم المرتبطة به وردها إلى سياقاتها، والوقوف على ماصدقات هذا المفهوم، بما هي- بلغة المنطق- جملة الخصائص والدلالات والتطبيقات والاستخدامات التي ينصرف إليها المفهوم، سواء في التناول الفكري والبحثي أو عند الممارسة والتطبيق في الإصلاحات والتطبيقات التربوية.

وفيما يلي سوف نفند تلك المقولات، بادئين بمن يعتبرونها مقدمة ووسيلة للتدخل الأجنبي، وذلك لأن مناقشة هذا الزعم تتضمن ما يشبه عرضا موجزا لتاريخ التربية المدنية، ولما في ذلك من تخليص للمفهوم من اتهامات تمهد إلى توسيع دائرة المناصرين للمفهوم من حيث المبدأ. يلي ذلك الرد على آراء اختزالية تنزع من التربية المدنية ما هو سياسي، وأخرى تقصرها على أحد أبعادها- خدمة المجتمع. وفي ضوء ذلك تحاول الدراسة فصل بعض المصطلحات المتداخلة والمتشابكة مع مصطلح التربية المدنية. وفي النهاية يعرض الباحث لما خلص إليه من دراسته حول تلك المقولات.

التربية المدنية كآلية للهيمنة والتدخل الأجنبي:

ليست صيغة التربية المدنية بجديدة على نظم التعليم الغربية، وبخاصة في الولايات المتحدة. فقد وظفتها هذه الأخيرة، في مطلع القرن العشرين، من أجل استيعاب أو أمركة المهاجرين القادمين إليها من خليط الخلفيات الثقافية[٣]. وقد نجحت، أو ربما نجح المجتمع نفسه بما يتيحه من حرية فردية وتعددية وتنوع كبيرين، في تحقيق هذا الهدف الكبير. وعلى الجانب الآخر من الأطلنطي كان مصطلح التربية من أجل الديمقراطية أو المواطنة يمارس وظيفة مشابهة في التعليم الإنجليزي، حيث الإعداد للمواطنة وتحمل مسئوليات الفرد المدنية والسياسية، التي هي في الوقت نفسه حقوق وحريات يتمتع بها الفرد المواطن[٤].

في ذلك الوقت المبكر من، وعلى طول، القرن العشرين لم يكن لتلك الصيغة أو الاتجاه التربوي مكان في غالبية النظم التعليمية في العالم الثالث، ومنه الدول العربية، وهو ما يعود في الأساس إلى غياب الفكر والممارسة الديمقراطية عن تلك الدول في هذا الوقت.

فرغم النضالات الكبيرة من أجل الديمقراطية، لم يصل الحراك النخبوي والشعبي المطالب بالديمقراطية ما وصل إليه في السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، وذلك لما استجد على الساحة الداخلية والخارجية من مستجدات جعلت من الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي القضية الأولى والمطلب الرئيسي في خطاب النخب، إن لم يكن مطلبا جماهيريا كذلك. كان أهم هذه المستجدات، دون شك، الضغوط الخارجية (الأمريكية) من أجل الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي.

لكن النظم التعليمية في دولنا العربية لم تعدم بديلاً يقوم بوظيفة التنشئة السياسية، وإن كان من أجل غايات مختلفة. ففي مقابل التربية المدنية- أيا كان المصطلح المستخدم لكبسلتها encapsulation- التي تعنى بإعداد الناشئة للحياة في مجتمع ديمقراطي يتيح لمواطنيه عددا كبيرا من الحقوق والحريات

السياسية والمدنية ويلقي على كاهلهم جملة من المسئوليات والالتزامات السياسية والمدنية، وما يستتبعه ذلك من خلق مواطن فاعل على كافة مستويات الحياة الوطنية: المحلية والإقليمية والقومية، وفي كافة جوانب المجتمع الإنساني: السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، إلخ، في مقابل تلك التربية كانت الصيغة التربوية الموظفة مصريا- التربية الوطنية والقومية- تعمد في الأساس إلى حشد وتعبئة الجماهير خلف النظام السياسي، بل وحتى الدعاية لشخص الرئيس الذي تتجسد فيه الدولة المصرية برمتها وتبني مواقف وقضايا النظام. كانت تلك الصيغة تعكس توجهات ومواقف النظام من القضايا الداخلية والخارجية، في ظل هذا النظام أو ذاك، مثل قضايا الوحدة والاشتراكية والقضية الفلسطينية في الحقبة الناصرية والانفتاح والسلام في الحقبة الساداتية(٥)، لكنها كانت تخلط ما بين الولاء للوطن والولاء للنظام الحاكم. وبالطبع لم يكن إعداد النشء للمواطنة والديمقراطية من بين أهدافها.

لم يكن في ذلك خرق للقانون الحاكم لعمل المؤسسة التعليمية، وهو أن النظام التعليمي في مجتمع ما يكون انعكاسا لثقافة وأوضاع ذلك المجتمع، فإذا كان المجتمع يفتقر للفكر والممارسة الديمقراطيين، فمن التجني أن نعيب على المؤسسة التعليمية عدم ديمقراطيتها أو تقاعسها عن، أو فشلها في، تنمية القيم والاتجاهات والممارسات الديمقراطية بين مرتاديها. فما يفسر وجود صيغة التربية المدنية في الحالة الأولى- الدول الغربية في القرن العشرين- وغيابها في حالة التعليم المصري هو إعمال أو تغييب الديمقراطية ذاتها في إدارة المجتمع***.

وبعد زوال الاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية التي كان يترأسها، وبعد تفرد الولايات المتحدة الأمريكية بقيادة ما سمي، حينذاك، النظام العالمي الجديد، كانت التربية المدنية من أولى الصادرات الأمريكية إلى دول ما بعد الشيوعية ودول العالم الثالث، بوصفها من التدخلات التربوية الخليقة بإعداد المجتمعات للتحول إلى الديمقراطية. وقد خصصت الولايات المتحدة لذلك مراكز بحثية وتربوية، مثل مركز التربية المدنية بكاليفورنيا، وأفردت لذلك برامج ومشروعات دولية، مثل برنامج سيفيتاس Civitas للتبادل في مجال التربية المدنية، الذي يلقى الدعم المالي والسياسي من الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية(٦) U. S. Agency for International Development. هذا بالطبع إلى جانب تخصيص قسم من أموال الجهات المانحة لدعم برامج التربية المدنية والمنظمات المدنية العاملة في هذا المجال.

وفي العقد الأخير من القرن العشرين ظهرت تلك الصيغة التربوية ربما لأول مرة في التناول التربوي المصري، وبخاصة بعد أن أعلنت الولايات المتحدة في عام ١٩٩٠ عبر الوكالة الأمريكية للتنمية الدولية عن تدشين "مبادرة الديمقراطية"، التي كانت تستهدف تركيز "خبرة ومهارات "الوكالة "تركيزا سافرا للمساعدة في تعزيز وترسيخ الديمقراطية "(٧). تمثل ذلك الظهور في فعاليات مثل ندوة "الألفية الثالثة والتعليم وتنمية المواطنة "التي عقدت في القاهرة في الفترة من ٢٥ إلى ٢٧ يونيو ٢٠٠٠، وتقرر فيها أن التربية المدنية بما هي إعداد للمواطنة الديمقراطية الفعالة والمشاركة المدنية والمسئولية

الاجتماعية تعد وسيلة التربية لمواجهة أزمة المشاركة التي تعاني منها مجتمعاتنا العربية وتحقيق طموحات النهوض والارتقاء. ثم ما لبث حضور التربية المدنية أن ازداد قوة وسطوة في السنوات التالية، وبخاصة بعد مبادرة الشراكة بين الولايات المتحدة الأمريكية والشرق الأوسط ٢٠٠٢، وما تلى ذلك من تبني أمريكي- معلن على الأقل- لنشر الديمقراطية وتحقيق الإصلاح السياسي في الدول العربية(٨)، وما يتضمنه ذلك من استثمار المؤسسة التعليمية ومنظمات المجتمع المدني. وهو الحضور والفعالية اللذان ترسخا أكثر بعد حرب الولايات المتحدة على العراق واحتلاله، في خضم انخداع البعض بدعم الولايات المتحدة لكل ما من شأنه إحداث التحول الديمقراطي والإصلاح السياسي، وما بدا أنه نوع من الحماية الأمريكية للفاعلين المدنيين والسياسيين المطالبين بالإصلاح السياسي والديمقراطية.

وقد تجسد هذا الحضور في ظهور عدة دراسات في التربية المدنية أو التربية من أجل المواطنة، وتبني تلك الصيغة من جانب منظمات المجتمع المدني المعنية وتكون جمعيات ومنظمات مكرسة للتربية المدنية، كما تكثف التعاون المباشر بين فاعلين تربويين ومدنيين مصريين وعرب معنيين بالتربية المدنية ومؤسسات وجهات أمريكية(٩). فضلا عن تخصيص جزء من أموال الجهات المانحة للمنظمات العاملة في مجال التربية المدنية.

هذا التزامن بين ظهور التربية المدنية وتبني الولايات المتحدة للديمقراطية وضغطها من أجل الإصلاح السياسي- وهو تزامن لم يكن عرضيا على الإطلاق، بمعنى أن التربية المدنية ظهرت بالفعل في خضم الدعوات الخارجية للإصلاح والديمقراطية- جعل كثيرا من التربويين المصريين- وعلى الأخص المحافظين منهم- بل وبعض الفاعلين المدنيين كذلك، يرتابون ويتوجسون من تلك التربية، ناظرين إليها بوصفها إحدى آليات التدخل الأجنبي في الشأن الداخلي. ورغم أن هذا الرأي غير موثق، بمعنى أنه ليس من المتيسر مواجهته في كتابات ذات طبيعة علمية أو بحثية، إلا أنه كثيرا ما يتردد في المناقشات حول هذه التربية- وهما الريبة والتوجس اللذان ازدادا عمقا واتساعا بعد انتشار الرأي العام المناهض للولايات المتحدة بعد غزوها للعراق وتدمير دولته وتعزيز النزعة الطائفية فيه، وبعد حصارها لسوريا تمهيدا لمصير لا يختلف عما آل إليه العراق. فالسخط على الولايات المتحدة وسياساتها في المنطقة جعل الكثيرين يرفضون هذه التربية، ولو فقط لأنها أمريكية المنشأ أولا، والدعم ثانيا.

وإجمالا يمكن القول بأن الارتياب والتخوف من التوجهات والأجندات الأمريكية إزاء منطقتنا ودولنا له بالفعل ما يبرره، بل ويمكن القول بأن مصداقية الولايات المتحدة، فيما يتعلق بحقيقة تبنيها لنشر الديمقراطية ودعم الإصلاح السياسي، قد انهارت بالفعل لدى غالبية المهتمين بالشأن العام في مصر. لكن ذلك لا يقلل بحال من الأحوال من حقيقة أن صيغة مثل التربية المدنية تقدم إجابات لكثير من التساؤلات المصرية والعربية، وتأتي ردا على كثير من الإلحاحات والضرورات المجتمعية في

دولنا العربية. فليس معنى التزامن غير العرضي- كما قررنا- بين ظهور التربية المدنية والضغوط الأمريكية- الظاهرة- من أجل الإصلاح السياسي والديمقراطية، بل وحتى تبني بعض الجهات والمؤسسات الأمريكية للتربية المدنية، أن نعارض تلك التربية وأن نقف في طريقها لمجرد شبهة أنها أمريكية، أو حتى من مظاهر التدخل الأمريكي في الشأن الوطني.

إن مدار الأمر في تبني أو دمج أي من الأفكار أو التدخلات التربوية، والاجتماعية بوجه عام، لا يجب أن يكون موقف دولة ما منها، حتى وإن كانت الولايات المتحدة، بقدر ما يجب أن يكون مدى تلبية تلك الأفكار والتدخلات لاحتياجات المجتمع المصري والعربي وتعبيرها عن ضرورات تحسين الحياة في هذا المجتمع. وكم خسر العرب بسبب تشنجهم وجمودهم الفكري، وما أدى إليه من رفض مقولات وأفكار لمجرد أنها غربية ودخيلة على الفكر والمجتمع العربيين، كان من أهمها رفض فكرة القومية لكونها من بنات أفكار الغرب ومحصلة لتطوره هو، وللأسف لمبررات وأسباب هي نفسها غربية، كالقول بأنها نزعة شوفينية وعنصرية.

ولا شك أننا في مصر والعالم العربي في أمس الحاجة إلى كل ما من شأنه الإسهام في تحقيق الإصلاح السياسي وترسيخ الديمقراطية، بوصف ذلك الهدف الأول الذي يجب أن يلتف حوله المجتمع بكل مؤسساته وفئاته، وعلى رأسها المؤسسة التعليمية ومتخصصي التربية والمعنيين بالشأن العام. إن الانجراف وراء المشاعر المناهضة للولايات المتحدة، وهي مشاعر لها ما يبررها كما نؤكد مرارا، لرفض كل ما فيه بصمة أمريكية ليس من العقل في شيء، بل وحتى ليس من الوطنية، ويتنافى في كثير مع الصالح العام لمجتمعاتنا.

التربية المدنية السياسية:

ألمحنا من قبل إلى أن كثير من أوجه الالتباس وسوء الفهم الذي يتعرض له مفهوم التربية المدنية ترجع في المقام الأول لما يعانيه مفهوم المجتمع المدني من تشوش، وما ينسب إلى الصفة "مدني" من دلالات ومعانٍ. من ذلك ما يقول به مؤلفون من أمثال ناصيف نصار الذي حاول ضبط مصطلح التربية المدنية "المنفلش والمطاط "، على حد تعبيره، والذي يحتاج بالتالي إلى "ضبط وحصر ". وفي محاولته هذه يستمد نصار معنى "المدني "في مفهوم التربية المدنية من خلال تمييز المدني عما هو عسكري وما هو ديني وما هو سياسي، وهي المجالات أو أشكال السلطة التي تقابل ما هو مدني. ويخرج من ذلك إلى أن الحياة المدنية هي تلك "التي تجري بعفوية بدون نظام سلطة محدد بين أفراد المجتمع، وقوامها نسيج متجدد على الدوام من علاقات تلاقٍ وتبادل وتعاون ... ناتجة عن أمزجة الأفراد وأهوائهم وميولهم .. إنها حياة المصالح والرغباتً والعلاقات السلمية الحرة بين أفراد المجتمع ". وعليه يقرر نصار أن التربية المدنية تعنى "بالشروط والقواعد التي لابد منها في التعامل الحر فيما بين المواطنين أنفسهم "[١٠]، وهو تمييز سوف نعود إليه في موضع آخر من الدراسة.

إن الموقف من التربية المدنية وفهمها وتأطيرها يتحدد إلى درجة كبيرة بالموقف من مقولة المجتمع المدني وفهمها. ولعل الموقف السابق في الفكر التربوي الذي ينزع السياسي والمواطني من مفهوم التربية المدنية له ظهيره في الفكر الاجتماعي، وهو تحديدا ما يقول به البعض من أن المجتمع المدني ليس سوى فضاء للعلاقات والمصالح والمساعي الخاصة بعيدا عن الدولة والسياسة. إن طغيان ثنائية الدولة/المجتمع المدني في أدبيات البحث أدي إلى نوع من الخلط، إذ أصبحت الدولة تعني السياسة، وبذلك يعني القول باستقلال المجتمع المدني عن الدولة استقلاله وابتعاده عن السياسة والقوى السياسية، وأن قوى المجتمع المدني يجب أن تكون الطرف المقابل للقوى السياسية[١١]. وعلى أساس هذا الفهم لطبيعة وأدوار المجتمع المدني يستبعد البعض ما هو سياسي من مفهوم التربية المدنية.

لكن، على الجانب الآخر، هناك من يرون أن السياسة، وعلى الأخص دعم الديمقراطية والمواطنة الديمقراطية الفعالة والمسئولة، من الوظائف الأصيلة لمقولة المجتمع المدني. فوضعية النأي عن السياسة مردها ليس لطبيعة أصيلة في المفهوم، بل كان من نتيجة محاصرة الدولة لأي محاولة من جانب المجتمع المدني للتدخل فيما تراه من شئونها؛ ومن نتج عن ذلك من إحباط أصاب منظمات المجتمع المدني وجعلها تدير ظهرها للعمل السياسي. كما يتساءل أنصار هذا الرأي: كيف يمكن لمنظمات المجتمع المدني- في حال خصامها مع السياسة- أن تزود عن مصالحها أو مصالح فئاتها وأعضائها في مقابل الدولة؟ إن منظمات المجتمع المدني لها دون شك دور سياسي. ويجمل عزمي بشارة عددا من الأسباب التي تدعو منظمات المجتمع المدني لعدم تجاهل العملية السياسية[١٢]:

١- أن المجتمع المدني يقوم في فضاء العلاقة المتبادلة مع الدولة، وهذا هو الفرق بين الحرية السياسية وحرية البدوي الشاعرية، وبين المجتمع المدني والطبيعي.

٢- أن هناك ارتباطاً قوياً بين تشكيل الأمة وتشكيل المجتمع المدني، وهو الانتماء القائم على أساس المواطنة وليس قرابة الدم أو غيره.

٣- أن المعركة من أجل الديمقراطية هي معركة سياسية في الأساس، أى معركة على- ومع- السلطة أولاً وأخيراً.

وربما يفوت من يقصرون التربية المدنية على هذا الاستخدام الضيق، ربما يفوتهم الأصل اللاتيني للصفة civic الذي يعود، شأنه شأن كلمة civil في مصطلح "المجتمع المدني "، إلى الكلمة اللاتينية civis التي تعني مواطن، والذي بناء عليه يعربِّ البعض مصطلح civil society إلى مجتمع المواطنين أو المجتمع المواطني[١٣]، وليس المجتمع المدني، تجنبا لاستخدامات للمفهوم تبتعد عن هذا المعنى، من قبيل التعامل مع هذا المجتمع باعتباره مجتمع المدن أو المجتمع المديني، كما يذهب البعض[١٤].

إن استبعاد أو دمج ما هو سياسي من صيغة التربية المدنية يتوقف في الأساس على فهم طبيعة وأدوار المجتمع المدني. فإذا كانت السياسة والديمقراطية والمواطنة من الدعامات الأساسية للمجتمع المدني، فإن ذلك ينتقل بالضرورة إلى صيغة التربية المدنية.

وبما يتفق مع عدم استبعاد السياسة من مفهوم "المدني "- على مستوى التأصيل المفهومي- كما في المجتمع والتربية المدنيين، جاء الفكر والممارسات التربوية- على مستوى استقصاء ماصدقات التربية المدنية هذه المرة- مشددا على هذا الفهم الواسع للتربية المدنية(١٥). قام مركز التربية المدنية الأمريكي بدراسة دولية، كانت عبارة عن مشروع دولي لتحديد مكونات التربية المدنية، تم نشر المسودة الأولى عام ١٩٩٦، وبناءً على تعليقات أساتذة ومستشارين ومربين من كل أنحاء العالم بدأت مراجعة هذه المسودة في خريف ١٩٩٧، ونشرت المسودة الثانية في شتاء ١٩٩٨. جاءت مكونات التربية المدنية وفقاً للمسودة الأولى (مخطط الأجزاء الخمسة): (١) العالم، أي السياسة العابرة للقومية لحقوق الإنسان والمجتمع المفتوح والنظام السياسي، (٢) الشعب، باعتباره أساس المجتمع السياسي والحكومة، (٣) الدولة أي تنظيم الحياة المدنية والسياسة والنظم السياسية، (٥) الحكومة، أي المؤسسات الرسمية وعمليات الشئون العامة، ثم المواطن باعتباره الفاعل الرئيسي. في حين جاءت مكونات التربية وفقاً للمسودة الثانية (مخطط الأجزاء السبعة) في شكل الأسئلة: ما الديمقراطية؟ ولماذا نختار الديمقراطية؟ وما الذي يجعل الديمقراطية تعمل؟ وكيف تعمل الديمقراطية؟ وما المواطنة في مجتمع ديمقراطي؟ وكيف تتحول المجتمعات إلى الديمقراطية وكيف تحافظ عليها؟ وما أدوار الديمقراطيات في الشئون الدولية؟(١٦)

ومما يلاحظ على هذا الإطار أنه يبدأ بأصل وضرورة وجود الحكومة، ثم يعرض لمزايا وعيوب الديمقراطية، ثم مراحل التطور الديمقراطي، ثم ينتقل إلى نوع معين من الديمقراطية، وهو الديمقراطية الليبرالية، ويميز بينها وغيرها من الديمقراطيات غير الليبرالية illiberal، ثم يعرض لمكونات الديمقراطية الليبرالية: احترام وحماية الحريات الفردية، وسيادة القانون والمساواة أمام القانون، والحكومة الدستورية المقيدة، واستقلالية المجتمع المدني، إلى جانب الانتخابات الحرة النزيهة والاقتراع السري وحق البالغين في التصويت، التي لا تعني سوى أبسط معاني الديمقراطية. يهتم الإطار كذلك بالبنية التحتية للديمقراطية، أي شبكة العلاقات والثقة المدنية، وغيرها من الروابط الوجدانية مثل: الوطنية، والالتزام بالمبادئ الدستورية من جانب المسئولين والمواطنين. وبعد ذلك يقارن الإطار بين شكل المواطنة في النظم السياسية المختلفة، فيقارن بين مكانة المواطنين في النظم الديمقراطية ومكانة الرعية في النظم غير الديمقراطية. وبعد ذلك يعرض الإطار للميول المدنية وسمات الشخصية العامة والخاصة الضرورية للمواطنة الفعالة. وفي النهاية يتناول الإطار دور الديمقراطيات في الشئون الدولية.

وفي نوفمبر ١٩٩٧ شكلت وزارة التربية التعليم البريطانية لجنة باسم "المجموعة الاستشارية للتربية من أجل المواطنة وتعليم الديمقراطية في المدارس "برئاسة الأستاذ برنارد كريك، وكان محصلة عمل هذه المجموعة تقريراً شهيراً يحمل اسم رئيسها "تقرير كريك Crick report" (١٩٩٨)(١٧). استهل هذا التقرير بالقول بأن المواطنة الفعالة تتألف من جديلة من ثلاثة أفرع: المسئولية الاجتماعية

والأخلاقية، والانخراط المجتمعي، والثقافة السياسية، ويتم تدريس هذه المكونات من خلال: المفاهيم، والقيم والميول، والمهارات والاستعدادات، وأشكال المعرفة والفهم، الآتي تفصيلها:

(أ) المفاهيم والمبادئ وتتضمن:

- الديمقراطية والاوتوقراطية
- المواطنة والمسئوليات المدنية
- الدستور وسيادة القانون
- العلاقة بين الحقوق والمسئوليات
- القانون وحقوق الإنسان
- المساواة والتنوع
- التعاون والصراع
- القوة والسلطة
- العلاقة بين الفرد والمجتمع
- الخير العام

(ب) القيم والميول، وتتضمن:

- الإيمان بالكرامة الإنسانية
- الاهتمام بحل الصراعات
- الاهتمام بالفرص المتساوية
- الاهتمام بالخير المشترك
- الاهتمام بحقوق الإنسان
- الاهتمام بالبيئة

(جـ) المهارات والاستعدادات، وتشمل:

- التعبير الشفوي والكتابي عن الآراء الشخصية المتعلقة بقضية معينة.
- استخدام الخيال لتقدير وجهات نظر الآخرين والتعبير عن الآراء المتعارضة مع رأي الفرد ودراسة وتقييم هذه الآراء بشكل عقلاني.
- فهم العالم كمجتمع عالمي global يتضمن قضايا مشتركة مثل التنمية المستدانة والاعتماد الاقتصادي المتبادل والدول المدينة والمنظمات الدولية، وفهم مصطلحات مثل الاعتماد المتبادل وصنع السلام والحفاظ على السلام والتفاهم الدولي.

(د) أشكال المعرفة والفهم، وتتضمن:

– المعرفة الاجتماعية، بما في ذلك المعرفة بالمجتمع وظروفه ومشكلاته.

– المعرفة الأخلاقية، بما في ذلك معرفة ما هو أخلاقي.

– المعرفة السياسية، بما في ذلك القضايا المرتبطة بالحكومة والقانون والدستور.

– المعرفة الاقتصادية، بما في ذلك القضايا المرتبطة بالخدمات العامة والضرائب والإنفاق العام والتوظيف.

– المعرفة البيئية والتنمية المستدانة.

علي أن أهم الدراسات التي حددت مكونات التربية المدنية، أو بالأحرى معايير لمحتوي أو مخرجات أو أهداف التربية المدنية، كانت دراسة المعايير القومية لمنهج التربية المدنية والحكومة National Standards for Civics and Government(١٨) التي قام بها مركز التربية المدنية بكاليفورنيا، وشارك فيها ٣٠٠ فرد في عمليتي الإعداد والمراجعة. وقد حددت مكونات التربية المدنية علي النحو التالي:

(١) المعرفة المدنية

يتعلق هذا الجانب من جوانب التربية المدنية بالمحتوى المعرفي أو ما يجب أن يعرفه المواطنون، وقد حددت هذه الدراسة المكون المعرفي في شكل خمسة أسئلة مهمة يجب أن تشغل كل مواطن مهتم وهي:

– ما الحياة المدنية وما السياسة والحكومة؟ هذا السؤال يساعد المواطنين علي صنع أحكام واعية حول طبيعة الحياة المدنية والسياسية والحكومة والمجتمع المدني، والتعرف على ضرورة السياسة والحكومة وأهداف الحكومة وخصائص الحكومة المقيدة أو المحدودة limited وغير المحدودة، والطرق البديلة لتنظيم الحكومات الدستورية.

– ما أسس النظام السياسي (الأمريكي)؟ هذا السؤال يتطلب فهم الأسس التاريخية والفلسفية للنظام السياسي (الأمريكي) والخصائص المميزة للمجتمع (الأمريكي) والقيم والمبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية (الأمريكية) مثل: حقوق ومسئوليات الأفراد، والاهتمام بالصالح العام، وسيادة القانون، والعدل، والمساواة، والتنوع، والحقيقة، والوطنية، والليبرالية، وانفصال السلطات.

– كيف تجسد الحكومة التي يؤسسها الدستور أهداف وقيم ومبادئ الديمقراطية؟ هذا السؤال يساعد المواطنين علي فهم وتقييم الحكومة المحدودة، والتوزيع والاشتراك المعقد في السلطات.

– ما علاقة دولته (الولايات المتحدة) بالدول الأخرى والشئون الدولية؟ هذا السؤال علي قدر كبير من الأهمية، حيث لا تعيش أية دولة بمعزل عن العالم، بل جزءً من عالم تزداد فيه الارتباطات البينية المتبادلة.

- ما أدوار المواطنين في الديمقراطية (الأمريكية)؟ لهذا السؤال أهمية خاصة حيث إن المواطنة في المجتمع الديمقراطي تعني أن يكون كل مواطن عضواً كاملاً ومساوياً في مجتمع يتمتع بالحكم الذاتي وحقوق أساسية وتوكل إليه مسئوليات معينة.

(٢) المهارات المدنية

إن المواطنين، إذا كان لهم أن يمارسوا حقوقهم ويقوموا بمسئولياتهم كأعضاء بالغين في مجتمع يتمتع بالحكم الذاتي، فإنهم في هذه الحالة لا يحتاجون فقط إلي مجموعة من المعارف مثل تلك المجسدة في الأسئلة الخمسة المكونة للمعرفة المدنية، بل يكونون أيضا في حاجة إلي اكتساب مهارات عقلية ومشاركية معينة، والمهارات العقلية -والتي تسمي أيضا مهارات التفكير الناقد- تشمل مهارات مثل: التعرف، والوصف، والشرح، والتحليل، والتقييم، وتبني مواقف حول القضايا العامة، والدفاع عن مواقف الفرد، وصنع القرار حول القضايا العامة، وهذه المهارات تنمي من خلال الأنشطة المصاحبة للمنهج والتنظيمات المدرسية،

وإضافة إلي المهارات العقلية تركز التربية المدنية كذلك علي المهارات الضرورية للمشاركة الواعية والفعالة والمسئولة في العملية السياسية والمجتمع المدني. ويمكن تصنيف هذه المهارات إلي أنواع ثلاثة: أولا: مهارات التفاعل Interaction ويعني الحساسية والتجاوب مع المواطنين الآخرين وطرح الأسئلة والإجابة وتكوين الائتلافات والإدارة السلمية للصراع، ويتضمن المهارات التي تساعد الفرد علي التواصل والعمل الإيجابي مع الأخرين، ثانيا: مهارات المراقبة monitoring وتعني مراقبة الحكومة والسياسة، ويحتاج المواطنون تلك المهارات من أجل مراقبة طريقة معالجة الحكومة ومؤسساتها للقضايا العامة، والمراقبة تعني ممارسة وظيفة الإشراف أو الحراسة safeguarding أو watch من جانب المواطنين، ثالثا: مهارات التأثير Influencing ، وتشير إلي القدرة علي ممارسة التأثير علي العمليات السياسية وعمليات الحكم داخل المجتمع، سواء من خلال التصويت أو التعبير عن الرأي أو الالتماس أو التظاهر أو غيرها.

(٣) الميول المدنية

إن الجانب الوجداني بما يمثله من قيم وميول واتجاهات، يلعب دوراً كبيراً في حفز أو إعاقة مشاركة المواطنين، فمن الممكن أن تتوفر لدى الفرد المعرفة والمهارات، ولكن تنقصه الرغبة والاتجاه الإيجابي أو الميل نحو المشاركة فلا يتحقق ما نصبو إليه من وراء هذه المعارف وتلك المهارات، وهذه الميول تتضمن: الميل إلى أن يصبح المواطن عضواً مستقلاً في المجتمع، وهو ما يتطلب الالتزام الطوعى بمعايير ذاتية للسلوك بدون الحاجة للضوابط الخارجية، وقبول المسئولية عن أفعال الفرد، وإنجاز الالتزامات الأخلاقية والقانونية للعضوية في مجتمع ديمقراطي، والميل إلى تولي مسئوليات المواطن

الشخصية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهذه المسئوليات تتضمن العناية بذات الفرد وإعالة أسرته والعناية بأطفاله وتعليمهم بقدر ما تسمح الظروف، والاهتمام بالقضايا العامة والتصويت والقيام بالخدمة العامة والعمل في مواقع القيادة والمسئولية، والميل إلى احترام قيمة الفرد وكرامة الإنسان وهذا يتطلب الاستماع إلى الآخرين والتصرف بطريقة متحضرة ووضع حقوق ومصالح الآخرين في الاعتبار ومقاومة أشكال الظلم الاجتماعي، والميل إلي المشاركة في الشئون المدنية بطريقة فعالة، وهذا الميل يستلزم من المواطن متابعة القضايا العامة والسياسية والمدنية بشكل جيد، والمشاركة في المناقشات العامة حول هذه القضايا والمشاركة في الخطاب المدني وتولي القيادة متي كان ذلك ملائما ومفيداً ويتطلب هذا الميل أيضا تقييم متى يجب أن يخضع الفرد رغباته ومصالحه الشخصية للصالح العام ومتي يستبعد توقعات مدنية معينة بسبب التزاماته وقيمه ومبادئه، والميل إلي الارتقاء بالتوظيف الصحي للديمقراطية الدستورية وهذا الميل يتطلب متابعة والاهتمام بالقضايا العامة والمعرفة والتشاور حول القيم والمبادئ، واتخاذ التدابير الملائمة متي كان هذا الالتزام غير موجود ويتضمن كذلك أن يعمل المواطن من خلال الوسائل السلمية والقانونية من أجل القضاء على القوانين والممارسات والمؤسسات التي يرى أنها غير حكيمة أو غير عادلة.

من هذه الدراسات التي عنيت في المقام الأول بالإجابة على السؤال: ما هي التربية المدنية؟ نخلص إلى أن هذه التربية سياسية في الأساس، وتتخذ من المواطنة الديمقراطية موضوعا رئيسيا لها.

وإذا كانت الدول ذات التقاليد الديمقراطية الراسخة، كما تؤكد دراسات ثقافية دولية مقارنة، تشهد تحولا من قيم المواطنة التقليدية والقيم المادية التي ميزت المجتمع الصناعي إلى قيم ما بعد مادية post-materialism تقوم في الأساس على قيم التعبير عن الذات self-expression ومنها قيم التعبير عن الذات وحق المرأة والجماعات المقهورة والإحساس بالإنجاز وتوكيد الحرية والمشاركة والتسامح مع المثلية الجنسية والجماعات الشاذة والغرباء والشعور بالسعادة والإشباع الحياتي وحماية البيئة[١٩]، إذا كان ذلك فإنه لا يعني بحال أن نتجاوز عن أو نتجاهل الشق السياسي في التربية المدنية. فتلك المجتمعات لم تصل تلك الدرجة من الفكر والممارسات السياسية والاجتماعية إلا بعد أن ترسخت المواطنة الديمقراطية وبعد أن حققت لأفرادها درجة كبيرة من الأمن المادي. معنى ذلك أن الجانب السياسي في التربية المدنية هو المطلوب بإلحاح لتلبية احتياجاتنا في مصر والعالم العربي من وراء التربية المدنية.

أوصلنا التأصيل المفهومي لصفة "مدني "ولمفهوم المجتمع المدني إلى أن السياسة، وبالأخص المواطنة، أصيلة فيهما. وبالمثل أوقفنا استقصاء ماصدقات مفهوم التربية المدنية، كما تجسدت في الفكر والممارسة التربوية، على أن التربية المدنية سياسية في الأساس، وأن الإعداد للمواطنة الديمقراطية يمثل دعامتها الرئيسية.

التربية المدنية بوصفها مرادفا لبرامج خدمة المجتمع:

من التصورات القاصرة الرائجة حول مفهوم التربية المدنية قصر هذه التربية على برامج خدمة المجتمع وجعلها مرادفا لتعليم خدمة المجتمع والمشاركة التطوعية في خدمة المجتمع، ليس أكثر.

صحيح أن فوائد خدمة المجتمع أو تعلم الخدمة كثيرة، ولا تقتصر فقط على تحقيق النفع العام للمجتمع، بل تتعدى ذلك إلى التأثير في شخصية الفرد، حيث إن برامج تعلم الخدمة تدعم الإنجاز الأكاديمي والكفاءة والثقة بالنفس وتقدير الذات، وتخلق التعاطف مع الآخرين، وتبنى مهارات حل المشكلات والعمل التعاوني، وتفيد بشكل خاص في فرص التوظف المستقبلي[٢٠]. ومن الناحية الاجتماعية تساعد خدمة المجتمع وجمعيات المجتمع المدني التطوعية الأفراد على ملاحقة اهتماماتهم الخاصة، والتي يمكن أن تخدم الصالح العام، وتمثل في نفس الوقت قوة مضادة في وجه إساءة استخدام السلطة من جانب الحكومة، إضافة إلى أن حيوية وفعالية المجتمع المدني بمنظماته تمثل مؤشراً صادقاً لصحة الديمقراطية[٢١].

لذلك أكد دافيد بلنكيت David blanket في خطبته في ٧ يوليو ١٩٩٧ بمعهد التربية بلندن على ضرورة تشجيع المدارس على دعم المواطنة النشطة والمسئولة من خلال الأنشطة التطوعية[٢٢]. ولذلك أيضا اقترح هارجريفز Hargreaves منهجاً يرتكز حول المجتمع Community based curriculum تكون لدراسات المجتمع فيه نصيب كبير، بما في ذلك خدمة المجتمع[٢٣]. كما شدد تقرير كريك على "أننا نهدف من خلال التربية من أجل المواطنة إلى إحداث تغيير في الثقافة السياسية لهذه الأمة، بحيث ينظر الناس إلى أنفسهم كمواطنين نشطين لديهم الرغبة والقدرة والأدوات للتأثير على الحياة العامة، ونهدف أيضاً إلى أن نبني في الصغار ونوصل إليهم أفضل ما في تقاليد النزعة التطوعية وخدمة المجتمع القائمـــة "[٢٤]. كما تؤكد الدراسات دور التربية المدنية التي تدمج خدمة المجتمع في برامجها في دعم مشاركة الطلاب في خدمة المجتمع وتعزيز النزوع الطوعي لديهم ودعم المسئولية الاجتماعية وخدمة المجتمع[٢٥].

لكن خدمة المجتمع ليست بحال من الأحوال مرادفة للتربية المدنية. فالمشاركة التطوعية على أحسن الأحوال ليست سوى أحد محاور التربية المدنية. وهو ما تؤكد عليه إحدى الدراسات الأولى حول التربية المدنية في مصر[٢٦]، التي حددت أبعاد أو محاور هذه التربية في:

١-المواطنة الفعالة.

٢-الصالح العام

٣-خدمة المجتمع

٤-التعددية والتنوع

٥-الهوية الثقافية

٦-الثقافة السياسية

إن خدمة المجتمع غير المنضوية داخل برنامج شامل في التربية المدنية ليست بديل بحال من الأحوال عن التربية المدنية. وكما يؤكد ريتشارد باتستوني Richared Battistoni فإن كثير من الناس يعتقدون أن "الطريق إلى المواطنة يتمثل فقط في أن نلقي بالطلاب في الخدمة دون أن نتحداهم لكي يفكروا بطريقة مدنية، أي يفكروا في القضايا العامة التي تمثل الأساس في الحاجة الماسة إلى الخدمة التي يقوموانبها، إن كثيراً من برامج الخدمة عملت بجد حتى تعطي الطلاب الفرصة لممارسة الخدمة ولكنها لم تتحداهم لكي يفكروا "[٢٧].

ولكي تنضوي تلك النشاطات في إطار التربية المدنية لابد أن يكون الغرض منها تعليميا بنفس قدر، أو أكبر من، كونها خدمية. وهو ما يشدد عليه ريتشارد نيمي[٢٨] Richard Niemi من ضرورة التمييز بين تعليم الخدمة، وخدمة المجتمع، مؤكداً أن تعلم الخدمة service learning هو المصطلح الذي يستخدم لوصف برامج وأنشطة خدمة المجتمع المدمجة في مقررات المدرسة ، وعادة ما تسبقها جلسات تمهيدية تهدف إلي تقديم إطار مفاهيمي للتوعية بالقضايا الاجتماعية والسياسية المرتبطة بالخدمة المزمع القيام بها، وتتضمن كذلك أنشطة قبل وفى أثناء وبعد الخدمة، في حين تشير خدمة المجتمع community service إلي العمل التطوعي في المجتمع الذي لا يكون مرتبطاً بمناهج المدرسة، حتى وإن كانت المدرسة تشجعه وتنظمه.

لكن ما السبب، أو الأسباب، وراء انتشار هذا الفهم القاصر لطبيعة ومدى ودور التربية المدنية؟ يرى الباحث أن ذلك يرجع في الأساس إلى سيادة هذا التصور لدى الجمعيات والمنظمات المدنية، سواء التي تمارس خدمة المجتمع أو المكرسة فقط للتربية المدنية. فمجرد تقديم بعض نشاطات خدمة المجتمع، بإشراك عدد من أعضاء المجتمع المحلي ممن في سن التمدرس أو من البالغين، يصور وكأنه إعمال كامل وأمين لفكرة التربية المدنية. وهو ما يعود إلى صعوبة تفعيل هذه الصيغة التربوية الواسعة في برامج صغيرة ومحدودة النطاق لا ترتقي إلى مستوى اتساع وعمق هذه الصيغة. وربما يدخل في ذلك بعض الاعتبارات الخاصة بجذب أموال الجهات المانحة، وتعظيم إنفاقات الجمعيات، فمثل هذه البرامج مكلفة من الناحية المالية.

كما أن قصر التربية المدنية على أنشطة وفعاليات خدمة المجتمع ينتج في جزء كبير منه عن إسقاط بعض تصورات التربية المدنية كما تطبق في أقدم ديمقراطيات العالم على المجتمع المصري، دون النظر إلى مبررات الأخذ بتلك الصيغة في هذه الديمقراطيات، أو النظر إلى ما إذا كانت تلك الصيغة تفي باحتياجاتنا في مصر إلى مثل هذا المفهوم للتربية المدنية. فإذا كانت بعض الرؤى والممارسات التربوية الغربية تقصر التربية المدنية على، أو بالأحرى تُمحورها حول، خدمة المجتمع ودعم المسئولية الفردية عن الصالح العام، فإن ذلك يأتي في الأساس لَأن تلك المجتمعات أنجزت بالفعل التحول الديمقراطي وأرست المواطنة وما يرتبط بهما من مفاهيم وقيم، وليس لأن تلك التربية تعنى بخدمة المجتمع ليس إلا.

إن الدول ذات التقاليد الديمقراطية الراسخة، بعد بناء دولها القومية وترسيخ الممارسة الديمقراطية، تشهد في الوقت الراهن، كما أشرنا من قبل، تحولا بعيدا عن قيم المواطنة التقليدية. لكن ذلك لا يعني أن نغالي في اقتفاء أثرها في ذلك قبل أن نحقق الخطوة-الأساس لذلك التحول، وهي إرساء الديمقراطية وإقرار المواطنة واقعا معاشا. فإذا كانت رؤية "الطريق الثالث "التي يروج لها توني بلير في إنجلترا تقوم سياسيا على قيم المبادرة الفردية والجماعية والعمل المشترك، بما يعني تخصيص أدوار جديدة للمجتمع والأفراد والمنظمات غير الحكومية، تخفيفا عن كاهل دولة الرفاه(٢٩)، وإذا كانت ترجمة تلك التربوية تتمثل في التركيز على برامج تربوية ترمي إلى تعهد قيم التكافل والمسئولية عن الصالح العام من خلال فعاليات خدمة المجتمع، إذا ذلك كذلك فليس معناه أن نتبنى في مصر تلك الرؤية التربوية منزوعة السياق ومبتورة عن إطارها. إننا لم ننجز بعد التحول الديمقراطي الحقيقي، ولم تترسخ لدينا بعد فكرة المواطنة الديمقراطية، بما تتيحه من حقوق وما تفرضه من مسئوليات سياسية ومدنية. وعليه يكون قصر التربية المدنية على مثل هذه التصورات التجزيئية لا ينطوي إلا على تقليد غير ممحص لبعض الاتجاهات والرؤى المستوردة، وقفز غير شعوري على مراحل من التغيير الاجتماعي لا يمكن القفز عليها.

ومما يرتبط بالمبرر السابق محاولة تفادي المواجهة مع السلطة المتمسكة حتى آخر رمق بأهداب السلطوية والاستبداد. فإذا كان من أصحاب هذا الرأي من يبتعدون عن السياسة نتيجة لسوء فهم المفهوم كما نقلوه عن بعض الرؤى المستوردة، أو كما يمارسونه في ظل القيود المفروضة، فإن هناك أيضا من يمارسون نفس الرؤى الاختزالية، لكن ليس لأن ذلك هو فهمهم للتربية المدنية ورسالتها، ولكن في محاولة- شعورية أو غير شعورية- منهم للهروب من ساحة النضال الديمقراطي، واستسلاما لتضييق الخناق على المؤسسة التعليمية وآليات عملها ومخرجاتها. فإذا كان النظام لا يسمح إلا بهذا الهامش الذي يخفف عنه أعباءه، ولا يفرط قيد أنملة في تصوره للعلاقة بين المواطن ونظام الحكم، فقد يؤثر البعض السلامة ويتحرك فقط في حدود ما هو مسموح.

إن خدمة المجتمع ودعم النزوع والمشاركة الطوعية لخدمة المجتمع تمثل بالفعل أحد المحاور الرئيسية للتربية المدنية، لكن ليس كل التربية المدنية. وحتى لكي تؤتي تلك الخدمة أثرها فلابد لها أن تكون جزءا من برنامج شامل في التربية المدنية. وإذا كان للتدخلات التربوية أن تحقق ما يرمي إليه المجتمع وما يتطلع إليه من تعليم ناشئته- وهي الغاية التي من أجلها أنشأت المؤسسة التعليمية- فلا مناص لها من أن تسترشد باحتياجات هذا المجتمع. ومن ذلك نؤكد أن التربية المدنية في الأساس، وبما يفي باحتياجاتنا إليها في مصر، تربية على المواطنة، بكل ما تتضمنه من جوانب سياسية.

مصطلحات بديلة:

هناك عدد من المصطلحات الرائجة حاليا في الأدبيات والاتجاهات التربوية العالمية، يمكن النظر

إليها باعتبارها مجرد تسميات بديلة لنفس المفهوم، بمعنى أنها تشير إلى نفس الماصدقات، حتى وإن كانت هناك بعض الاختلافات الدقيقة، التي لا تؤدي بحال إلى اختلاف جذري ينقلنا من مفهوم إلى آخر. من هذه المصطلحات:

- التربية المواطنية أو التربية من أجل المواطنة citizenship education
- والتربية من أجل الديمقراطية education for democracy
- التربية الديمقراطية democratic education
- التربية المدنية civic education

هذه المصطلحات- وليس المفاهيم- وكما اتضح من فحص ماصدقات كل منها في الدراسات التي عرضناها فيما سبق، تشير إلى نفس الماصدقات، وبالتالي تعبر عن مفهوم واحد. فمثلا يروج استخدام المصطلح الأول (التربية المواطنية أو التربية من أجل المواطنة)، وإلى درجة أقل المصطلحين الثاني والثالث (التربية الديمقراطية والتربية من أجل الديمقراطية) في التقاليد التعليمية والتربوية الإنجليزية، كما اتضح من تقرير كريك على سبيل المثال، وكما يتبدى في الفكر التربوي والإصلاحات التعليمية البريطانية في الربع الأخير من القرن العشرين٣٠، وكذلك في بعض التقاليد التربوية والتعليمية الأخرى التي تأخذ عن التعليم الإنجليزي. وفي مقابل ذلك يسود مصطلح التربية المدنية (المصطلح الرابع) في التقاليد التعليمية الأمريكية، ثم ما لبث أن انتشرت تطبيقاته في كثير من النظم التعليمية حول العالم، وبخاصة في دول ما بعد الشيوعية والكتلة الشرقية بعد انهيار الاتحاد السوفيتي، بعدما تأكدت سيادة النموذج الأمريكي، وبعد أن باشرت الولايات المتحدة نشر أيديولوجيتها في دول الفراغ الأيديولوجي تلك.

إن تلك المصطلحات جميعا تستخدم للإشارة إلى نفس المفهوم- التربية المدنية، أو قل إن شئت التربية المواطنية، أو أي مصطلح آخر. فجميعها- أو على الأقل التربية المدنية والمواطنية- مصطلحات تكبسل encapsulate نفس الماصدقات، وبالتالي نفس المفهوم. وبالرجوع- الآن- إلى من يستبعدون من التربية المدنية ما هو سياسي ويقصرونها على الإعداد للحياة التلقائية العفوية بعيدا عن القانون والسياسة، نجد أن أمثال هؤلاء فاتهم أن هذه التسميات ليست سوى مصطلحات بديلة تشير إلى نفس المفهوم. وعليه فإن عزو ماصدقات مصطلح التربية المدنية إلى مصطلح التربية المواطنية، كما يرى ناصيف نصار ٣١، لا يعد خطأ مفاهيميا. لكن قصر التربية المدنية- فقط بغرض التمييز بين المصطلحات وتوليد المزيد من المفاهيم- على النحو المبين هو ما لا يتفق مع دلالات وماصدقات التربية المدنية. فأن يُكَبسل مفهوم التربية المدنية في مصطلح التربية المواطنية، التي تعرف بأنها "تعنى بالعلاقات المتبادلة فيما بين المواطنين والدولة"، فليس في ذلك عزو إلى التربية المواطنية ما ليس فيها، لكن ذلك لا يستلزم في المقابل هذا التحديد الضيق للتربية المدنية وإفراغها من ماصدقاتها. وكأن كبسلة مفهوم التربية المدنية أو مجموعة ماصدقاتها في مصطلح التربية المواطنية، يفرض، في هذه الحالة، ضرورة

البحث عن مفهوم ومعنى جديدين- أي ماصدقات- لمصطلح التربية المدنية، ولو فقط بغرض التمييز والوضوح وتوليد المفاهيم.

ومن المفاهيم التي تختلط بمفهوم التربية المدنية، وإن لم تكن من نفس العائلة- عائلة التربية من أجل المواطنة والديمقراطية- مفهوم التربية الوطنية والقومية. وهو ما يفرغ هذه الصيغة التربوية من مضمونها ويجردها من فعاليتها وأثرها المعول عليها.

إن التربية الوطنية، وفق الفهم الشائع، هي تلك التربية التي تعنى بتنمية الشعور الوطني والولاء الوطني وحب الوطن والاعتزاز به في نفوس أفراد الجماعة الوطنية٣٢. ولا شك أن تلك التربية وهذا الهدف العام للتربية بوجه عام نافذان في النظم التعليمية في كافة الدول، وعلى مر العصور، وهو هدف مشروع، بل ومرغوب في ذاته. فلا غبار في أن تسعى الدول إلى تعهد وتعزيز الوطنية والانتماء والولاء والتعلق بالجماعة الوطنية وأرضها ومصلحتها وتراثها بين ناشئتها. بل ويكتسب هذا الهدف مزيدا من الأهمية والإلحاح في عصر تتضاءل فيه سيادة الدول على أراضيها وشعوبها. والتربية الوطنية بهذا المعنى تعد محورا من محاور التربية المدنية.

لكن أن تتحول التربية الوطنية إلى مجرد دعاية للنظام السياسي أو رئيسه أو حشد وتعبئة لجماهير خلف أيديولوجية النظام، فإنها بذلك تكون على النقيض تماما من التربية المدنية كما كشفت عنها الدراسات، وكما يحتاج إليها المجتمع المصري في ظرفيته الراهنة. صحيح أن التربية المدنية تستهدف من بين ما تستهدف تنمية الولاء الوطني والانتماء للوطن لدى الناشئة، إلا أنها لا تحقق ذلك عن طريق الشعارات الجوفاء والأدلجة السياسية والتوحيد بين شخص الحاكم والدولة، وإنما من خلال تفصيل وتشريح العلاقة التعاقدية- المواطنة- التي تربط المواطن بالدولة، تلك العلاقة التي تقوم في الأساس على ما يضمنه كل من طرفيها- المواطن والدولة- للآخر من مسئوليات وتعهدات والتزامات، وما يصونه للطرف الآخر من حقوق وحريات.

إن التربية المدنية بذلك تعالج العلاقة بين الفرد والمجتمع أو الدولة باعتبارها علاقة حقوقية يمكن تفصيلها وتشريحها موضوعيا من خلال وثائق محددة، قانونية في الغالب، مثل الدستور وإعلانات حقوق الإنسان والقوانين بكافة أنواعها، بما تتضمنه تلك الوثائق من تحديد واضح ودقيق لما يتمتع به الفرد- المواطن في هذه الحالة- في مقابل الدولة من حقوق وحريات لا يمكن المساس بها، وما يجب أن يتحمله تجاه الدولة والمجتمع من مسئوليات وتعهدات والتزامات. والتربية المدنية بذلك تكون أقرب للدراسة العلمية الموضوعية الإجرائية لنظام وشفرة عمل المجتمع بمؤسساته الرئيسية منها إلى الأدلجة والمذهبة أو التلقين السياسي.

لذا نجد أن من الضروري التأكيد علي أن التربية المدنية تختلف عن التلقين السياسي أو المذهبة السياسية Political Indoctrination ففي حين قد تمارس الأخيرة تزييف الوعي وإفراغ المواطنين من كفاءتهم وجدواهم وفعاليتهم السياسية والاجتماعية، نجد أن الأولى تعني في الأساس

بالمواطنة الواعية والفعالة والمسئولة والأخلاقية في مجتمع ديمقراطي، وتهتم بتنمية القيم والاتجاهات الإيجابية نحو المشاركة بكافة أشكالها ومستوياتها، وتنشغل بدعم مهارات التفكير الناقد ومهارات متابعة ومراقبة والتأثير في الحياة المدنية والعملية السياسية، ونجدها قبل كل شئ إعدادا للمجتمع المدني الذي يقوم على المشاركة والإيجابية والتعددية والمحاسبية والشفافية، وتهدف إلى دعم الإحساس بالفعالية والكفاءة السياسية.

التربية المدنية والمنهج:

مما لا يقل خطورة وتشويها عما سبق من مزاعم ورؤى اختزالية قصر التربية المدنية كتدخل تربوي على مجرد عدد من المقررات أو الوحدات التي تُدخَل على المنهج القائم، أو حتى عدد من الموضوعات التي يُنَادى بتضمينها في المنهج. إن التربية المدنية أكثر من مجرد مقرر دراسي أو مجموعة من الأنشطة والتنظيمات التي يمكن إقحامها على المنهج. إن التربية المدنية صيغة أو توجه تربوي واسع يطول مجمل جوانب النظام التعليمي، بداية من فلسفة وغايات النظام ومرورا بإعداد المعلم وتطوير المناهج وطرق التدريس إلى أمور غير محسوسة مثل ثقافة ومناخ المدرسة والفصل. إنها رؤية وتوجه جديدان لأدوار ووظائف المدرسة.

إن التربية المدنية عبر المجتمع ككل تحتاج إلي تكامل وتناغم كل الوسائط المربية. وكذلك على مستوي المدرسة تحتاج إلي تضافر وانسجام وتكامل جميع مكونات الموقف التعليمي من: منهج، ومعلم، وكتاب مدرسي، وبيئة وثقافة مدرسية، وطرق تدريس وتعلم. فمن المؤكد أن المحتوي التنويري سوف يبطله المعلم غير الديمقراطي. ومن المؤكد كذلك أن المناخ المدرسي الديكتاتوري سوف يخنق المعلم الديمقراطي ويبطل المحتوى التنويري وهكذا. ومن ثم لابد من التناغم والاتساق بين مكونات العملية التعليمية، ليس في أي اتجاه ولكن في اتجاه دعم التربية المدنية. وحتى داخل المنهج نفسه لا بد من تزاوج المحتوي مع العمليات أو المهارات، بمعني عدم الانفصال بين المعرفة والمهارات المدنية، فالقدرة علي التفكير الناقد في أية قضية سياسية أو مدنية تستلزم فهم هذه القضية وتاريخها وتجليها المعاصر، وتستلزم أيضاً التمكن من مجموعة المهارات والقدرات، ناهيك عن أن تكوين رأي أو تبني موقف حول هذه القضية يتأثر دون شك بقيم واتجاهات الفرد.

هناك إجماع شبه عالمي- كما يتضح من الأدبيات البحثية- على أن التربية المدنية- إلي جانب إمكانية تخصيص مقررات منفصلة لها- يجب أن تكون عابرة للمنهج، وتقوم علي المشاركة، وتكون تفاعلية ومرتبطة بالحياة، وتجري في بيئة غير سلطوية، وتواكب تحديات التنوع والتعددية، وتتم بالتعاون مع الوالدين والمجتمع المحلي ومنظمات المجتمع المدني، وتدمج خدمة المجتمع والمنهج غير الشكلي في منهجها، وتضع الطلاب في احتكاك مباشر مع الحكومة والمجالس الشعبية بكل مستوياتها وكل قطاعات المجتمع المدنى، وأنها يجب أن تهتم بالوثائق الأساسية مثل الدستور، وتهتم بحياة

المواطنين المثاليين، وأن خدمة المجتمع- كجزء منها- لا يجب أن تتجاهل الجوانب السياسية٣٣.

غير أن ذلك العرض الواسع لماهية التربية المدنية لا يمنع من تخصيص مقرر أو مجموعة مقررات لهذه التربية تُضم إلى قائمة المواد الأساسية. فالجميع يعرفون، بداية من الطلاب والمعلمين وصانعي السياسة وانتهاءً بالرأي العام، أن الشيء الذي يتم تدريسه وتقييمه وإعطاء درجات عليه يكون ذا قيمة في نظر هؤلاء. ومن ثم فإننا إذ ننادي بإفراد مقررات وامتحانات ودرجات للتربية المدنية، فإننا لا تعنينا المقررات والاختبارات والدرجات في ذاتها، أو من أجل إرهاق الطلاب والإساءة إليهم، أو فحص أداء المعلمين، أو إلقاء اللوم على المدارس، ولكن كأداة لتقييم مدى نجاح العمل، وإضفاء الأهمية على هذا المجال الذي يرتبط النجاح فيه بصيانة وتحسين الديمقراطية الدستورية والارتقاء بالمجتمع المدني.

لذلك ليس لنا أن نتقاعس عن المطالبة بتخصيص مواد أو مقررات منفصلة لها بدعوى أن هذه المواد أو المقررات ستنضم إلى سابقاتها عديمة الجدوى مثل مادتي التربية الوطنية والقومية، وستلقى نفس المصير من الإهمال والتهميش، ولا أن نقنع بإجراء بعض التغييرات القشرية الديكورية هنا وهناك وإدخال بعض المتفرقات حول المواطنة أو حقوق الإنسان باعتبار ذلك الحل الناجع لتغيير المجتمع والثقافة المصرية. أو أن يخرج علينا البعض مؤكدا أن مفردات التربية المدنية مضمنة بالفعل أو تم تضمينها في المناهج كما في محاولة مركز تطوير المناهج والمواد التعليمية٣٤ التي وجهت لها إحدى الدراسات الانتقادات التالية: (١) سيادة منطق عرض القضايا بمعزل عن سياقها، (٢) غياب الوضوح والتماسك المفاهيمي تجاه المطروح من قضايا، (٣) تقليدية الدروس والمعالجات، (٤) عشوائية النثر والجمع، (٥) حجب التيارات السياسية المغايرة للتيار الرسمي، (٦) استمرار التناول الخطابي الإنشائي لموضوعات يفترض أن تكون أكثر موضوعية إجرائية مثل حقوق الإنسان، إلى جانب انتقادات أخرى لا تقل أهمية٣٥.

إن من الأهمية البالغة بمكان أن يتم تدريس التربية المدنية بشكل صريح ومباشر بداية من رياض الأطفال ومروراً بالتعليم الأساسي وانتهاءً بالتعليم الثانوي، سواءً كوحدات أو مقررات مستقلة أو كجزء من مقررات مواد أخرى، ولا بد من أن تكون على نفس أهمية المواد الأخرى من حيث: المضمون، والوقت المخصص، والدرجات التي تضاف للمجموع، والتقييم التتابعي المنتظم، وإعداد المعلم وغيره.

مؤدى ذلك أن التربية المدنية إلى جانب إمكانية، بل وجوب، تخصيص مقررات لها، تمثل صيغة أو توجه تربوي يطول مجمل مكونات العملية التعليمية-التربوية. فإلى جانب ما يمكن أن يفرد لها من مقررات أو وحدات مستقلة وما يمكن أن يتم تشريبه في المنهج ككل، لابد أن تؤخذ غايات وأهداف التربية المدنية في الاعتبار في تنظيم الأنشطة والتنظيمات المدرسية، وصياغة وخلق مناخ وثقافة المدرسة والفصل، وقبل ذلك في عملية إعداد وتأهيل المعلم قبل وفي أثناء الخدمة. إن ما يعول على

التربية المدنية من أهداف وغايات كبيرة لابد وأن يقابل بإعداد وعمل كبيرين في هذا المجال. وإذا كان التعليم الأمريكي والإنجليزي عبر كل مراحلهما قبل الجامعية يؤكدان بقوة على التربية المدنية، رغم أن هاتين الدولتين تمثلان بالفعل أقدم وأرسخ ديمقراطيات العالم، بل والديمقراطيات المثال في العالم أجمع، فإننا في مصر وفي سبيل توطين المواطنة والديمقراطية الحقة مطالبين بما يفوق ذلك في اتجاه دعم وتفعيل صيغة التربية المدنية.

ملاحظات ختامية:

علاوة على ما سبق من دعاوى غير مؤسسة حول طبيعة وغايات التربية المدنية يشيع في الخطاب غير الموثق اتجاه يرى فيها عداء للأديان على إطلاقها، أو الإسلام على وجه الخصوص. لعل السبب وراء ذلك الزعم يرجع إلى ما ينسب إلى هذه التربية من شبهات التدخل الأجنبي وتحقيق مآرب الآخر العدواني. فإذا كان سبب الاختلاف الذي من أجله يناصبنا بعض الآخر العداء- من منظور كثير من الغربيين وليس فقط من منظور منتسبي ثقافتنا- هو الدين، يكون من المنطقي أن يرتاب الكثيرون في صادرات هذا الغرب إلينا، وبخاصة الفكري منها. كما يمكن إرجاع ذلك إلى الموضوع الأساسي للتربية المدنية- المواطنة. فإذا كانت فكرة المواطنة لا تنطلق من دين معين، بل وتتجاوز الأديان، فإن أي صيغة فكرية أو تربوية تنطلق منها قد تكون في نظر البعض معادية للدين.

إن صيغة التربية المدنية، وفي أكثر أشكالها تطرفا، لا تعادي الأديان، إلا إذا كان السكوت عن الدين تأييدا يوضع في حساب العداء لدين ما. لكن سكوت علوم مثل الرياضيات والفيزياء والكيمياء والجغرافيا مثلا عن الخوض في الدين تأييدا لا يعد عداء من هذه العلوم للدين. مع الإقرار بالطبع بأن التربية المدنية تختلف عن تلك المجالات نظرا لكونها تنظر لمجتمع معين- الديمقراطي الليبرالي- وهو ما قد يعتبره البعض تعديا على اختصاص الدين كما يرونه. كما يمكن رد هذا الزعم إلى تشنج بعض ممن يروجون للتربية المدنية وإصرارهم على استبعاد أية إشارة دينية، أو حتى جهر بعضهم بما يعد خروجا على الدين، وهي آراء تحسب توسعا على التربية المدنية، وليس فقط على قائليها.

لكن التربية المدنية، فكرا وممارسة، وكما يتبين من أدبيات البحث، لا تضمر العداء لأي دين، أو على الأقل محايدة تماما فيما يتعلق بتناول الديانات، فليس الدين من موضوعاتها. إن التربية المدنية ليس لها علاقة مباشرة بالأديان وتترك شأن العقيدة لأصحابها الفرديين ولا تتعامل إلا مع المشترك بين هؤلاء وما فيه دعم الحياة المشتركة والمواطنة الفعالة.

لعل فيما سبق، على إيجازه وجمعه لمتفرقات من هنا وهناك، ما يخلص التربية المدنية مما يلحق بها من شبهات وما يلصق بها من دعاوى. ولعل فيه ما يؤكد أن التربية المدنية، حتى وإن اعتبرتها بعض الجهات الأجنبية والمانحة مطية للتدخل في الشأن الداخلي وتحقيق مآربها، ليست مرادفا أو حتى وسيلة للتدخل الأجنبي. فالمدار في تبني وتطبيق تلك المقولة إنما يجب أن يكون حاجة المجتمع إليها،

حتى وإن جاء ذلك التبني متطابقا مع مساعي بعض القوى الدولية المشكوك فيها. ومما لا يحتاج إلى تدليل أن الهم العام الأول في مصر في الوقت الحاضر، وإلى أن يتحقق، هو الإصلاح السياسي والتحول الديمقراطي. والتربية المدنية هي الاستجابة التربوية لمثل هذا الإلحاح المجتمعي.

تأكد مما سبق كذلك أن التربية المدنية سياسية في المقام الأول وقبل أي شيء آخر. وإذا كانت دول مثل الولايات المتحدة وبريطانيا، وهما من أقدم وأرسخ الديمقراطيات في العالم، لا تنزع عن هذه التربية جانبها السياسي، حيث تضع المواطنة والإعداد للمجتمع السياسي الديمقراطي في قلب هذه التربية، فإننا في مصر والعالم العربي لأحوج لمثل هذه الرؤية للتربية المدنية. وحتى وإن كان من التوجهات والممارسات التربوية- وهو ما لم يقع تحت يدي الباحث- ما يقلل من السياسي في هذه التربية ويعلي من شأن المدني- بقصر هذا الأخير على ما هو غير سياسي أو ديني أو عسكري- فإننا في مصر لا مناص لنا من التركيز على الجانب السياسي في التربية المدنية نظرا لما نطمح إليه من تغيير في اتجاه الديمقراطية والمواطنة والإصلاح السياسي.

ورغم أن برامج ونشاطات خدمة المجتمع يمكن أن تكون ذات أهداف تربوية، فضلا عن أهدافها النفعية، إلا أنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تحل عن التربية المدنية. فخدمة المجتمع التي يقصد بها أن تدعم فكرة المواطنة الفعالة والمسئولية المدنية والسياسية لا مكان لها خارج إطار التربية المدنية. وفي هذا الإطار تصاغ برامج خدمة المجتمع والمشاركة التطوعية بما يخدم أهداف التربية المدنية الواسعة. إن قصر التربية المدنية على خدمة المجتمع فيه قفز على مراحل التحول الاجتماعي وهروب من ميدان النضال من أجل التحول الديمقراطي وإقرار المواطنة وكافة حقوق ومسئوليات المواطنة، وفي القلب منها السياسية والمدنية. إن المشاركة التطوعية لا يكون لها معنى عندما تتم في إطار نفس السلطوية القائمة.

كما اتضح أيضا أن كثيرا من المصطلحات الرائجة في الأدبيات والتطبيقات التربوية من قبيل التربية المواطنية أو التربية من أجل المواطنة أو من أجل الديمقراطية والتربية المدنية ليست سوى مصطلحات بديلة تشير إلى مفهوم واحد، لن يضير كثيرا أن نسميه التربية المدنية أو حتى المواطنية، المهم هو ماصدقات هذا المفهوم وما ينصرف إليه في الواقع.

والتربية المدنية بما هي كذلك لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون مرادفا للتربية الوطنية، على الأقل كما مارسناها ونمارسها في مصر. صحيح أن من بين أهداف التربية المدنية تنمية وتعزيز الانتماء والولاء للوطن، إلا أن ذلك لا يتم عن طريق التلقين والدعاية والترويج والأدلجة السياسية، وإنما عن طريق تشريح العلاقة التعاقدية بين الفرد والمجتمع، تلك العلاقة التي تحدد ما يحمله كل طرف تجاه الآخر من مسئوليات والتزامات وما يؤمنه له من حقوق وحريات. ليس معنى ذلك أن يحول الفرد انتماءه وولاءه لأي بلد يوفر له هذه العلاقة، حتى وإن كان البعض لا يرى غضاضة في ذلك، لكن معناها أن يحب المصري وطنه مصر ليس فقط لأنها بلده الذي ولد وتربى فيه، وإنما قبل

ذلك لأنها الوطن الذي يصون له كامل حقوقه وحرياته، وعلى رأسها الحقوق السياسية، وينتظر منه أن يتولى كافة مسئولياته ومهامه، وعلى رأسها أيضا المسئوليات السياسية، وفي القلب منها المواطنة الكاملة. لقد مضى زمن كان من الممكن فيه أن يقوم الانتماء على مجرد الانتماء للأرض أو ترويج شعارات مجردة أو إطلاق الحديث عن حقوق اجتماعية أو قضايا وطنية وقومية تحجب حقوق الإنسان الأساسية. والتربية المدنية بذلك تجب التربية الوطنية وتحتويها كأحد أهدافها ونواتجها.

وفي الأخير وفي ضوء ما سبق كله لا نقر ما يذهب إليه البعض من قصر التدخل المنشود في مجال التربية المدنية على إدخال مقرر أو وحدات منفصلة هنا أو هناك أو تضمين بعض جوانب وأبعاد التربية المدنية في مواد المنهج. إن التربية المدنية تقدم إجابة على كثير من التساؤلات والمطالبات والإلحاحات المصرية والعربية. وهي بذلك حرية بأن تكون إحدى دعامات المنهج برمته. والتربية المدنية لا يمكن أن تتحقق في جانب واحد من جوانب المنهج، بل لابد أن تصاغ كافة جوانب العملية التعليمية من معلم ومقررات وأنشطة وتنظيمات مدرسية، بل وما يسود المدرسة من مناخ وثقافة، بما يحقق أهداف وغايات التربية المدنية.

الهوامش

* سواء كان ذلك في مناسبات علمية وبحثية كما في حلقات تسجيل ومناقشة الرسائل الجامعية، أو في الندوات والجلسات والمؤتمرات التي نوقش فيها مفهوم التربية المدنية، وأخص منها الجلسة التشاورية التي عقدتها الهيئة القبطية الإنجيلية في الفترة ١١-١٢ يوليو ٢٠٠٥ في فندق هلنان برج العرب، الإسكندرية تحت عنوان "التربية المدنية في التعليم: المفهوم والتطبيق"، أو حتى في المناقشات الشخصية بين والمعنيين والمهتمين بهذه التربية والمروجين لها.

** إن من غير المنطقي أن تصدر دراسة لمفهوم ما بتعريف هذا المفهوم، فكيف نضع تعريفا لمفهوم ما زلنا بصدد تحديده واستجلاء جوانبه! فالمنطق يقتضي أن تكون عملية صياغة التعريف تالية لعملية تحديد المفهوم، حتى وإن كنا قد درجنا على قلب هذا الترتيب في بحوثنا ودراساتنا. وعليه فقد آثر الباحث أن يضع تعريفه للتربية المدنية، الذي سبق أن توصل إليه في دراسته لنيل درجة الماجستير، في الحاشية وليس المتن، وهو التعريف الذي يذهب إلى أن التربية المدنية تعني "الإعداد للمواطنة الواعية والفعالة والمسئولة والأخلاقية بمستوياتها المحلية والقومية والعالمية، في إطار من حقوق ومسئوليات المواطنة الديمقراطية، وبما يدعم الديمقراطية الدستورية والمشاركة السياسية والمسئولية الاجتماعية والانخراط المجتمعي والنزوع الطوعي والانفتاح على الثقافات والإسهام في الحضارة الإنسانية، وما يستلزمه ذلك الإعداد من اكتساب لمبادئ ومعارف ومفاهيم، وتنمية لقيم وميول واتجاهات، ودعم لمهارات وقدرات وسلوكيات، تصب جميعها في اتجاه تحويل المواطن من حالة المواطنة بالقوة إلى حالة المواطنة بالفعل".

*** يشير ذلك إلى إشكالية لم تحسم في الفكر التربوي والاجتماعي حول ما إذا كان من الممكن للمؤسسة التعليمية/التربوية أن تقود التحول الاجتماعي أم أن دورها لا يزيد عن تكريس تحول قد بدأ بالفعل في المجتمع، وهي إشكالية لا يمكن تناولها إلا من خلال دراسات مقارنة دولية حول أسبقية التحول التعليمي/التربوي من جانب والتحول الاجتماعي من جانب آخر.

المراجع والمصادر

١ – ت س إليوت (٢٠٠٣)، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ترجمة شكري عياد، القاهرة، مهرجان القراءة للجميع–مكتبة الأسرة، سلسلة أمهات الكتب، ص ١٧.

٢ –علي علي آل موسى (٢٠٠٥)، ثقافة الإسلام وثقافة المسلمين: الاتصال والتقاطع أم الانفصال والقطيعة، الطبعة الأولى، بيروت، كتاب البصائر، ص ٢٥.

3- Butts، F. R. (1997). Education for Civitas: the Lessons American Must Learn. A paper delivered at the Hanna Collection on the Role of Education، Hoover Institution. Retrieved May 2001، from: http://www.civiced.org

4- Crick، B. (2000). Essays on Citizenship. London and New York; Continuum.

٥ – نسرين إبراهيم البغدادي (١٩٨٧)، التعليم والتنشئة السياسية في مصر– دراسة ميدانية على عينة من تلاميذ المرحلة الثانوية، رسالة للحصول على درجة الماجستير في الآداب في علم الاجتماع، جامعة عين شمس، ١٩٨٧.

٦ – مارجريت ستيمان برانسون، التربية المدنية من منظور عالمي، ورقة مقدمة إلى المؤتمر الأول للشبكة العربية للتربية المدنية "نحو مفهوم عربي للتربية المدنية"، ١–٤ نوفمبر ٢٠٠٢، عمان– الأردن، في كمال مغيث، منى الشامي (محرران) (٢٠٠٢)، "التربية المدنية في الوطن العربي: قضايا وإشكاليات"، الشبكة العربية للتربية المدنية.

٧ – تيموثي ميتشل (٢٠٠٥)، الديمقراطية في العالم العربي، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، القراءة للجميع–مكتبة الأسرة، ص ٧.

8- Bassols، Andres and Baran، Zeyno، et. al. (2004). Towards a Common European-American Strategy for

Democracy in the Greater Middle East: the Role of Civil Society Institutions. Contributions to a Program of the Washington Office of the Friedrich Ebert Foundation، held in Washington، DC on March 1، 2004. Friedrich- Ebert- Stiftung، Washington Office، Washington DC.

٩- تجسد ذلك في عدد من الجمعيات المدنية القطرية المعنية تحديدا بالتربية المدنية، وكذلك الفعاليات العربية (على المستوى القومي) المعنية بالتربية المدنية مثل الشبكة العربية للتربية المدنية التي أعلن عن تأسيسها عام ٢٠٠٢ بعد عقد مؤتمرها الأول حول التربية المدنية في الوطن العربي في عمان بالأردن.

١٠- ناصيف نصار (٢٠٠٠)، في التربية والسياسة- متى يصير الفرد في الدول العربية مواطنا؟، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر والتوزيع، ص ص ١٨-١٩.

١١- الحبيب الجنحاني (١٩٩٩)، المجتمع المدني بين النظرية والتطبيق، الكويت، عالم المعرفة، المجلد ٢٧، العدد ٣، يناير/مارس ١٩٩٩، ص ص ٣٦-٣٧.

١٢- عزمي بشارة (١٩٩٨)، المجتمع المدني- دراسة نقدية مع الإشارة للمجتمع المدني العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٩.

١٣- عزمي بشارة، مرجع سابق، ص ٦٩.

١٤- محمد عابد الجابري (١٩٩٤)، إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في "الوطن العربي- المسألة الديمقراطية في الوطن العربي "مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٨٨-١٨٩.

١٥- هذا من بين عدد أكبر من الدراسات التي عرضها الباحث في دراسته للماجستير عن التربية المدنية.

16- Bahmaueller، C، F،.(1998). A framework for Teaching Democratic Citizenship: An International Project. Calabasas، CA: Center for Civic Education. Retrieved November 11، 2001 from: http://www.civiced.org/cb frame html.

17- Wilkins، C. “Citizenship Education “. Richard Bailey (ED) (2000)، Teaching Values and Citizenship across the Curriculum. Kogan page London &Starling. P. p. 19-25

18- Center for Civic Education (1994). National

Standards for Civics and Governement.. Calabasas، CA: Center for Civics Education. Retrieved December 2001، from: http://www.civiced.org

١٩- يؤكد ذلك عدد كبير من الدراسات الدولية المقارنة التي أجريت على المسح العالمي للقيم world values survey في جولتيه: ٢٠٠٠ و٢٠٠٤. راجع موقع هذا المسح العالمي- والدراسات التي أجريت على البيانات التي يوفرها- على الإنترنت:

http://www.worldvalueserveys.com

20- Lewis، A. (1992). Urban Youth In Community Service: Becoming Part of the Solution ERIC/CUE، Number 81، ERIC Clearing House On Urban Educcation، New York NY، ED 5351425. 8/11/2001

21- Patrick، J. (1998). Education for Engagement in Civil Society and Government، ERIC Digest، ERIC Clearing House for Social studies/Social science Education ED42321. 4/1/2002.:2

22- Crick،.B. Op. Cit.، P. 11.

23- Davison، D، & Arthur، J "Education and Citizenship ". Matheson، C & Matheson، D. (Eds.) (2000). Educational Issues in the learning Age. London& New York، Continuum. Pp. 49-50

24- Crick، Op. Cit.، P. p :2-3

25- Branson، M. S. (2001). Making the Case of Civic Education; Educating Young People for Responsible Citizenship. a paper presented at the Conference for Professional Development of Program Trainers، Manhattan Beach، California، February 25، 2001. Retrieved June 2001، from: Fille://A:/articlemb-html.

٢٦- مصطفى محمد عبدالله قاسم (٢٠٠٦)، التعليم والمواطنة، مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، القاهرة.

27- Branson، M. S. (1999). Globalization and its Implications for Civic Education. A paper delivered at the Globalization of Politics and the Economy International Conference، Haus der alb، Bad Urach، Germany، Oct.، 1999. Retrieved August 2001، from: http://www.civiced.org.

28- Branson، M. (1998). Op. Cit.، P. 18.
29- Arthur، J. & Baily، R. (2000). Schools And Community: Communitarian Agenda in Education، London and New York، Flamer Press، 6-7
30- Crick، B. Op. Cit.
31 - ناصيف نصار، مرجع سابق، ص 17.
32- المرجع نفسه، ص 17.
33- Tourney-Purta، Jet al. (1999). The IEA Civic Education Study: Expectation and achievement of Students in Thirty Countries. ERIC Digest، Clearing House for Social Studies/ Social Science Education 1999، ED 435585. 4/1/2002
٣٤- مركز تطوير المناهج والمواد التعليمية - وزارة التربية والتعليم (٢٠٠٠)، القضايا والمفاهيم المعاصرة في المناهج الدراسية، القاهرة، مركز تطوير المناهج والمواد التعليمية.
٣٥- أحمد يوسف سعد، "مفهوم وقضايا المواطنة في النصوص التعليمية بين منهجيات التمكين ومحتويات التعبئة- دراسة تحليلية"، عالم التربية، العدد ٩ أبريل ٢٠٠٢، رابطة التربية الحديثة، القاهرة، ٢٠٠٢.

أسئلة مدنية معممة في الحوزة الدينية..

المباعدة بين العقل والقلب

هاني فحص *

توقفت طويلا مستشرفا متسائلا، أكثر مني مستمتعا ومن دون ضاغط تحريمي، وإن كان إذعاني لتحريم الفن، الجيد منه والردئ، قد كسر، على مدى عقود من دراستي في النجف ومواظبتي على وظيفتي الدينية الرعوية الكلاسيكية في قريتي بعد ذلك، كسر ما كان يقول عنه أهلي وأترابي بأنه داخلٌ في جيناتي من احتفاء بالفنون الجميلة... إذن فلغيري أن يستمتع وهنيئا، ولي أن لا أعترض، وأتظاهر بالمشاركة في الاستمتاع أحياناً على قلق من كوني على الحافة بين الحلال والحرام بلحاظ الرقابة الخارجية لا الذاتية... أين توقفت ولماذا؟ كانت إيران على أبواب انتخاب السيد محمد خاتمي لولاية رئاسية ثانية في شهر حزيران/ يونيو من عام ٢٠٠١، حيث ازدهرت الدعاية والدعاية المضادة، واستوقفتني صورتان قبل الانتخاب وبعده، كانت الأولى للسيد محمد خاتمي الفقيه المعمم نجل الفقيه المرحوم روح الله خاتمي، الذي عُرف بعلمه وسعة صدره وحلمه وشفافيته وموقع الثقة والمحبة التي كانت له في قلب الإمام الخوميني وكل الذين عرفوه عن قرب... كان السيد محمد خاتمي يدخل قاعدة حاشدة بالمؤيدين ليلقي خطابا، وعلى المنصة خلفه فرقة من الشبان تعزف على الجيتار والسيتار والسنتور... والثانية كانت بعد إعلان فوزه بالرئاسة لمرة ثانية، وفي (بارك ملَّت) الحديقة الوطنية أو حديقة الأمة أو الشعب، على يسار الصاعد إلى أعلى في شارع (ولي عصر) – المهدي المنتظر – والذي كان اسمه قبل الثورة (ولي عهد) وبعدها مباشرة صار اسمه (مصدق) إلى أن انفصلت الجبهة الوطنية عن السلطة فصار (ولي عصر)... كأن التغيير يريد أن يقول لا

* عضو المجلس الشيعي الأعلى– لبنان.

للماضي الليبرالي ونعم للمستقبل الديني، أي إعادة وضع المسألة من قبل الطرفين في إطار التعارض بين الدين والحرية والديمقراطية، وهو موقف إيديولوجي أو عقدي أكثر منه فهما أو معرفة علمية أو سياسية... إذن يقع شارع ولي عصر الذي تقع فيه حديقة الشعب على يمين النازل من أعالي طهران، حيث حسينية جمران مقر الإمام الخوميني وعلى بعد طريقها مقر (نيا وران) الأسطوري للشاه المخلوع، والشارع (ولي عصر) من جهة صعود بلا هبوط، ومن جهة هبوط بلا صعود، وإلى وسط المدينة والبازار والمجمع الحكومي (قصر المرمر والبرلمان) انتهاء إلى الأحياء الشعبية التي شكلت المصدر الأول لحيوية الثورة وحركتها... وهو أي الشارع يبدأ من مستوى ارتفاع محدد عن البحر لينتهي في أعلاه بفارق ستمائة متر، ما يجعله في بعض الأشهر من السنة مكاناً تلتقي فيه فصول ومناخات مختلفة... فقد يكون أوله صيفا يليه ربيع يليه خريف يليه برد شتائي قارس في أعاليه الموصولة بجبال (ألبرز) التي تصد عن طهران رياح الشمال تماما والشرق والغرب جزئيا... وكأنه في النهاية خارطة جغرافية لمكونات الاجتماع الإيراني طبقيا أو قوميا أو دينيا أو سياسيا أو ثقافيا... الخ. الصورة الثانية كانت لفتاة إيرانية ترتدي ثيابا تقول عنه الحجاب وتقول غيره، أي أنها واقفة شأن الملايين من مثيلاتها في الوسط الشكلاني، حيث يلتبس الإذعان بالتمرد، وواقفة كذلك بين جبة خاتمي أو جبب أخرى تقيم على الرضا ببدنها وعقلها الذي يأتيه الهواء والماء من منابع تأتي من الماضي وتعود إليه، وتكتفي بما تحسه وتعقله بصرف النظر عما لدى الآخر من حق وحقيقة، وبصرف النظر عما يستجد من حقائق من شأنها إذا ما تم استيعابها أن تتيح لأهل الدين أن يجددوه ويتجددوا به.

كانت الفتاة في الصورة التي هي الصورة المفترضة للمرأة الإيرانية أحد مصادر الحيوية في الثورة والدولة والمجتمع، تحمل غيتارا كهربائنا تعزف عليه تقاسيم لخاتمي يصل صداها المضاعف بفعل الكهرباء أو النبض الذي يسكن الأوتار، إلى أبعد مدى جغرافي أو سياسي أو زماني أو ثقافي... ربما إلى "قم" التي صوتت بأغلبيتها الساحقة لخاتمي، لخاتمي كله، للمجتمع المدني، للحرية على طريق الديمقراطية والتعددية والمواطنة ودولة الأفراد وحقوق الفرد والقانون والإيمان والتوحيد والمستقبل وحوار الحضارات... لإيران لجميع الإيرانيين (شعار خاتمي الانتخابي)... الخ.

إذن فالثورة التي جمعت بين الفقيه والحاكم، أو بين الفقه والحكم، أو بين الدين والدولة من دون تعطيل للجدل ـ تواصلت لتجمع أو لتكشف اجتماع الفقيه والفقه والفن، وهل افترقا ؟ أو أنها انتكست فجمعت ما لا يجوز جمعه أو ما لا يجب أو لا يجوز... أليس هذا معنى الاجتهاد ؟ أليس هذا هو السؤال؟ لما يصر البعض على سد آذانهم بأصابعهم في وجه الأسئلة التي تتوالد كالفطر وتهب كالرياح وتهطل كالمطر؟ عندما تأتينا الأخبار أن شبيبة الحوزة الدينية في "قم" تقرأ أركون فضلا عن دريدا وبورديو ولا توافق على فسخ زواج نصر حامد أبو زيد، وتقرأ أدونيس مترجما، شعرا وفكرا إلى الفارسية، فمعنى ذلك أنها تواجه امتحان الفارق والتشابك أو التطابق بين السياسي والثقافي، وما

يمتد إلى التطابق أو التفارق أو التشابك بين الصراطي والواقعي، بما يعني ذلك من احتمال التوفيق في ترسيم صراط أكثر عرضا وسعة بفتحه على الواقع، تفادياً لما يصبح عادة بمستوى الضرورة أو الاضطرار لكسر الصراط، أي تحويل المحرم إلى مباح أو مستحب أو واجب، على معاندة فقهية لا تلبث أمام الواقعة المعيشية والمنتشرة، أن تستدرك حالها لتعود فتكيف المسلك العملي أو الفكري فقهيا، ويبقى الفقه والفقيه بعيدين عن الاستشراف مضطرين للتكيف اللاحق وعلى مضض للمستحدثات في السلوك الفردي والاجتماعي... الخ. لقد حدث ذلك أكثر من مرة، في أكثر من دولة وما زال، من الهاتف إلى التلفزيون إلى قيادة المرأة للسيارة، إلى مشاركتها السياسية ناخبة أو مرشحة... الخ... حتى أصبح الاستيعاب المتأخر للواقع يبدو وكأنه نكسة فقهية... نكسة للفقيه لا للفقه الذي هو الفهم الذي يحتاج إلى فاهم أو متفهم أو فهيم... ومشكلته فيمن يتصدى للفهم ولا يريد أن يفهم... ولأن الحوزة هي الحوزة سواء كانت في قم أو في النجف أو القاهرة أو فاس أو تونس أو مكة أو المدينة أو قندهار أو كلكتا أو بيشاور، ومن دون إهمال للخصوصيات، لكن الخصوصيات الوطنية أو القومية أو التاريخية، أي الاستجابة أو عدم الاستجابة للظروف المتغيرة والأسئلة المتفرعة عنها، في التربية والمعرفة والسياسة والاجتماع والعلائق، هي ما كانت فيه قم متميزة عن النجف وأولوية الفكر على الفقه في قم، وفقه من دون فكر أصعب من فكر من دون فقه. وهذه الخصوصيات لا تمنع بل تقتضي الاتفاق بين الحوزات الدينية المؤسسة على سياق واحد، وعلى الخضوع لذات السنن التاريخية أو القوانين، في تطورها وللآليات عينها في حراكها وجدالاتها من دون أن يعني ذلك صحة تجاهل الخصوصيات التي تلون أي حالة بلون مميز لا بفصلها عن السياق العام. ما قد يعني أن التباين بين الحوزات يأتي من مكان آخر غير حركة المعرفة الفكرية والفقهية، من السلطة مثلاً، أي من أنظمة المصالح التي تجمع الفقيه بالسلطان فيذعن الفقيه ليعترض فقيهاً آخر لحظة ما.

من هنا يمكن أن يكون استذكار النجف في متحولاتها، بداية استشراف لمآلات يمكن أن تكون قم سائرة إليها، ولكن بوتيرة أسرع وتوتر أشد، وإذا ما كانت الذاكرة شرطا من شروط الاستقبال، تماما كما يمكن أن تكون استقبالا للماضي واستدبارا للمستقبل، فإننا نستذكر ونذكر ونذكِّر لعلنا نرى ويرون... إن ما أريد أن أستذكره من النجف الآن، وأريد أن أسجل من خلاله مشهد الجدل أو الحوار بين الصراطية (التشدد) والواقعية، منتصرا للواقعية التي انتصرت دائما في موعدها أو متأخرة قليلاً أو كثيراً، ولكنها انتصرت، من دون أن يخلو التاريخ من انتكاسات محدودة... ومن دون أن يكون هذا الانتصار للواقعية من قبلي تعبيرا عن رغبة في إدانة الصراطية مطلقا أو تنصلاً من موجبات التقوى والتؤدة في تنشيط حركة التطور عملا بالمأثور في منهج البلاغة "ومجتني الثمرة لغير وقت يناعها كالزارع في غير أرضه "واحتكاما إلى الإرث القرآني العميق " إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم "وإنما هو مني نقد أو رفض لصراطية مخترعة وهي أقرب إلى المزاج منها إلى القواعد الأصولية في عملية الاستنباط الفقهي المحكومة بتبعية الحكم للموضوع في سكونه

وحركته، في ثباته وما يلحق به (الموضوع) من تغير يقتضي تغييرا مماثلاً في الحكم. . . إن الصراطية المخيفة أو النابذة مقنطة، تقنط المؤمنين من رحمة الله، وهي كبيرة كما في مسلماتنا، إلى ذلك فإن هذه الصراطية النمطية تحرض المؤمنين على تجنب صغائر في السلوك مختلف عليها فتوقعهم في كبائر متفق عليها (التكفير بسبب الاختلاف العقدي أو الفقهي الذي يضخم كثيرا من دون أن تكون معرفة المكفر بالفكر أو الفقه معرفة عميقة أو ملزمة بناء على نسبية المعرفة خاصة بالنسبة إلى العارف إذا ما اختلفنا على نسبيتها بذاتها وتاريخيتها.

أوائل الستينيات انتقلت على بساطة ريفية لا تخلو من ذكاء فطري يحميها من السقطات، انتقلت من لبنان المهموم بآخر أسئلة الحداثة من دون انتباه إلى إشكالياتها وتعقيداتها، وعلى حال من العقدة تجاه الماضي العثماني وما لحق من تجزئة وانتداب وتأسيس دولة حديثة على قياس المصالح الفرنسية إلى الاستقلال الذي كغيره من الاستقلالات قام على متن كتلة تاريخية متنوعة جداً ولم تتمكن أن تنتج خليفتها المتطورة عنها ومن داخلها لتواصل عملية إنجاز الاستقلال بالمعدل الكافي لتحقيق الدولة الجامعة للمتعدد والمستقطب بالانفصال والاتصال مع بقاء الأبواب مفتوحة لأطراف المتعدد على الخارج الذي يغلب بين محطة وأخرى استقطاب الانفصال على استقطاب الاتصال بالحرب التي سرعان ما يتحول الدين أو المذهب إلى غطاء لبشاعتها وتمديد لأمدها. . . إلى الحوزة الدينية إذن وهي في حالة انشغال واشتغال على خليط من الأسئلة القديمة شبه المستهلكة وذات الطابع الإسلامي المذهبي الذي شجعت طغيانه على المشهد العراقي تجربة الدولة الوطنية تحت ظل الاحتلال البريطاني وفاقمت منه الدولة القومية الاختزالية والتي حولت الحداثة إلى عملية تحديث ذي مضمون ينتمي إلى ما قبل الاجتماع الحديث، يقول الدكتور علي الوردي: "إن ناصر الدين شاه القاجاري كانت له يد كبرى في إدخال معالم الحضارة الحديثة إلى إيران، وكان شديدا تجاه من يتحدث عن القانون والدستور والحرية. . . كان كمن يقدم الطعام اللذيذ للجائع ويمنعه من تناوله " إلى شئ من الحدة في الرفض والقبول، في الإخفاء والتعاطي مع أوائل الأسئلة في مسار الحداثة (تعليم المرأة من دون عملها أو حريتها مثلا) إلى تفاصيل ينتمي الاستغراق فيها وحملها على نظام التقديس المفتوح على كل شئ من دون تفريق بين المشروع أصلا غير المشروع مكابرة، وبين غير المشروع ومن دون تفريق بين الثابت والمتغير في نظام المشروع وغير المشروع، بسبب عدم العناية بفقه المقاصد، فضلا عن تطويره، لأسباب ذهنية ومذهبية تتصل بكون هذا الفقه ذا منشأ سني أملته ضرورة الدولة والاجتماع التي لن تشكل تحدياً مباشرا للفقه والفقيه الشيعي الذي بقى معترضا ومضطرا لتكييف فقهي شيعي لسلوكه مع الدولة التي يعترض عليها من باب أنها غاصبة من جهة، ولكنها ضرورة اجتماع ونظم عام ملزم من جهة أخرى "لابد للناس من أمير "في قول علي بن أبي طالب (ع) شرع أخيرا بعض فقهاء الشيعة في بحث فقه المقاصد وتأصيله وتجديده. في مجالس حوارنا وسمرنا التي كانت تجمعنا على أنصبة متعددة من الأمزجة، كنا نسوق أسئلتنا وعلامات تعجبنا لتأتينا الحكايات والمفارقات فيروي الرواة عن واعظ

إيراني طيب القلب والسريرة ضعيف اللسان في العربية... ويصر على وعظ العرب، استفزته بعض مظاهر الحداثة وسلوكياتها في أوساط طلاب الحوزة، فشن حملة شعواء عليها، وكانت الرواية الأكثر تداولا عنه هي اعتراضه الشديد والمتكرر، بلغة ملفقة من الفارسية والعربية بكل المفارقات المضحكة، على انتقال الطلبة المعممين بل والناس جميعا في حدود مملكته النجفية، للأحذية المقفلة (الجزمات أو الكنادر) بدل المداس أو الشبشب أو النعل، المشروط حوزويا أن يكون لونه أصفر، مستطرد إلى التحول إلى ركوب القطار بدل امتطاء الحمير!!! والتعجب منه لا مني... ويحفظ الجميع صيغته الوعظية مع الكنة (أتتركون حمير الله وتركبون الشمندفر لـCHEMIN DE FER!... أتتركون المداس الأصفر وتنتعلون الكندرة التوزوز أيا الله... مات الدين – تعبير تنتعلون مني وليس منه)...

في أوائل الستينيات من القرن الفارط، كانت بقايا هذه الإشكالية، ولعلها ما زالت عالقة بحياة الحوزة اليومية، وكان يمكن أن تكون مجرد بقايا لولا أن النظام الصدامي قد حاصر الحوزة ليعيق إرادة التطوير ويلزم الطلبة وأساتذتهم من علماء الحوزة بالانكفاء على ذاتهم والذهاب إلى ما انقضى من الماضي ليعتصموا به حماية لهم من التبعيث العشوائي المدمر لكل شئ في سبيل جعل عبقرية القائد الملهم حصرية كأمثولة للجميع وفي كل شئ من السياسة إلى الشعر والفنون التشكيلية إلى الرواية والمسرح وعلم الاجتماع والهندسة والبحث التاريخي إلى حد أن يُعقد مؤتمر في جامعة بغداد لدراسة الإيحاءات الفنية والأدبية في شخصية الرئيس... ما لبسنا بعد أشهر من التزامنا بانتعال المداس وإن كنا قد واجهنا اعتراضا على لونه الأسود أو البني، أن عدنا إلى انتعال (الكندرة) ذوقا ومشاكسة إلى حد ما بعد ما اكتشفنا أنه لابد من شئ من الشغب حتى لا نتحول إلى مسوخ، واحتملنا نقدا خفيفا مرة وشديداً مرة، ومن دون خوف من أن يؤدي ذلك كما كان يؤدي إلى قطع رواتبنا الضئيلة من كبار المراجع بعد تغسيقنا، يحمينا في ذلك أن هذا الموقف التشددي المعترض علينا كان سائدا في أوساط العاديين من الطلبة وذوي المناشيء الاجتماعية التي لم تتعد معرفتها بالحياة حدود المألوف داخل أسوار المدينة، وكان أكثر الكبار في المراجع والأساتذة أقل تشددا وأكثر تفهما لثانوية هذه التفاصيل وعلاقتها بحرية الاختيار الفردي الذي لا صلة وثيقة بينه وبين المعتقد الديني والشريعة التي وصفها مؤسسها (ص) جد بالسهلة السمحة أي الواسعة لا المتسامحة بما يعني التسامح مني كون المتسامح به خطأ مغفور ليس إلا... ولم تمر سنة عليَّ، حتى تجرأت أو التحقت بمن تجرأوا قبلي من العراقيين ومن اللبنانيين المتهمين سلفا بالعصرية... وأقدمت على حمل الساعة اليدوية في معصمي بدل ساعة الجيب الحلال أو المستحبة، مع حرصي على إخفائها في بعض المجالس التي يحضرها بعض المتخصصين في الأمن الديني الذين يرون أن حظهم منقوص لأنهم لم يتمكنوا من تشكيل محاكم التفتيش ونصب المشانق للفسقة المنحرفين والمحترفين الذين يحرجون الحرفيين النصوصيين في فهمهم للنص يحاول أن يحرر النص بالحوار مع النص على محبة للنص ومصدر النص في حين أن الإذعان للنص ومن دون سؤال هو لون من كراهية للنص ومصدر النص.

وعندما آنسنا رضى حقيقيا، أو على مضض، ضرب البعض منا ضربته فارتدى البنطال تحت الجبة ! وإن كنا قد تأخرنا كثيرا في ارتداء القميص ذي الياقة الحديثة، الذي كان يأتينا من ضمن هدايا الأهل في لبنان والذين لم يكونوا يعرفون الأعراف النجفية وارتقاءها إلى مستوى الثابت الديني، وكنا في البداية نعمد إلى قص الياقة ليبقى عنق القميص مستديرا من دون (ذيول) حول رقابنا متحملين ما يلحق به من تشويه حفظا لرقابنا. . . وقد عزى هذا الأمر كالعادة إلى لبانيتنا الخطيرة لما فيها من مناقضة للسلوك اللبناني القديم في الحوزة والذي كان أشد التزاما من غيره بإملاءاتها حتى لو كان المملي عليهم خطأ نحويا أو لغويا أو فكريا أو فقهيا.

ومن خلال شعورنا بارتخاء في المفاصل الحوزة إثر انفتاحها على جموع من الطلبة القادمين إليها من غير السلالات الدينية المعروفة، والتي يزاوج أفرادها المعممون حفظا لتراث العائلة وموقعها الديني – الاجتماعي والسياسي لاحقا بعد الاقتصادي أو معه أو قبله، يزاوجون بين تشددهم الظاهري مع الناس (العامة) وبين زملائهم الطلبة الآخرين، وبين تسامحهم مع القطاع المدني في أسرهم والذي ذهب قسم كبير منه في تحرره في كل شئ من الحزبية السياسية والسلوك إلى أبعد الحدود وجعله موقفه من الأسرة وحداثته وموقعه الاقتصادي المانح موضع احترام وطاعة بعيدا عن أحكام الشريعة.

وأخذنا نتسرب في مشاكساتنا إلى حيز أعقد في إشكاليته، فقرأنا المجلات العربية الأسبوعية، على أساس أن الجرائد اليومية العراقية لا فائدة فيها ولا داعي لقراءتها؛ لأنها لا تزيد سوى القارئ الحزبي أو الرسمي معرفة تشبه المعرفة، وهي لا تكرس في ذهن القارئ إلا قناعة واحدة وهي أنه لا داعي لأن يفكر لأن النظام يفكر عنه والرئيس يفكر بدلاً عن النظام. . . وبعد الأسئلة الاستنكارية والاستفهامية وانتشار العدوى التي أصبح علاجها صعباً. . وجد بعضنا فرصاً للانتقال إلى الدوريات الأدبية والفكرية، فقرأ وداوم على الآداب والأديب والفكر المعاصر والكاتب والهلال إلى الطريق والطليعة والثقافة الجديدة. . . ومرت المسألة بسلام لأن هذه الدوريات مجهولة في الوسط العام إلى حد أن حدقات البائعين لها كانت تتسع وتجحظ عندما يسألهم المعمم عن واحدة منها، إلى أن أصبح ذلك معتاداً عندهم، طبعاً كان هناك كوكبة من الطلاب تعاني شوقا إلى معرفة أخرى، وتعاني خوفا من افتضاح شوقها، فتؤثر القراءة سراً حتى لا تتهم بالارتكاب، خاصة إذا ما كانت منحدرة من جو تقليدي يحيط بها ويراقبها، كان بعض من اقتنى الراديو للأخبار فقط وسراً خوفاً من بعض المشايخ وأبنائهم يستقبل في منزله المعممين الأبناء الذين يزورونه لغاية واحدة: الاستراحة إلى الأغاني من الراديو!! وهنا بدأنا نستكشف رعيلنا وأشبالنا الذين وجدناهم يبحثون عنا ليسألونا عن حالنا وأسئلتنا ويشاركونا السؤال والبحث عن الجواب، والتقطنا أسماءهم والتقطوا أسماءنا في المجالس التي كانت في الغالب تذكرنا أمامهم وتذكرهم أمامنا بشيء من النقد ومزيد من التنديد والتحذير وتواصلنا فوصلنا إلى قطاع مدني نجفي غير معمم يتعاطى الحداثة ويتلفت حوله بريبة شديدة من الملاحقة كانوا يتعاطون الفكر العام ويلهجون بماركس وسارتر ودويوفوا. . الخ. لكنهم أهل أدب، وأدب حديث يمر بأدونيس والبياتي

وعبد الصبور وغائب طعمة قزمان والسياب وكامو وجيمس جوميس ويوجنيى أونيسكودبرنجت وولت وايتاو جاك بريغير وكافكاو وهمنغواي ودوستونيكي وغوركي وماياكسوفسكي وبيكت وصولاً إلى أنسي الحاج ومجلة شعر ومحمد الماغوط ألخ حاولنا شدهم إلى معرفة الحوزة معرفة مركبة فحاولوا معنا ذلك كما حاولوا وجاريناهم، لأننا لم نكن على مساحة كبيرة من الأدب الحديث، حتى كدنا أن نصبح شغلا للطالبين خاصة بعد ما شارك بعضنا في الأعداد الأولى لمجلة الكلمة التي كانت لافتتها المتكررة (مجلة تعنى بالأدب الحديث) وظهرت على غلاف أحد أعدادها صورة جيفارا بالأحمر مكتوباً تحتها بالخط العريض (حي في كل رصاصة).

كنا قد امتلائنا بهموم الحداثة شعراً ورواية ومسرحا ونقداً وأسئلة فلسفية وعلوماً اجتماعية وغذت ذلك كله فينا كلية الفقه التي اعتبرناها مسرحنا وهي لم تبخل علينا بنظرة حانية ومشفقة سوي بعض الأساتذة الذين أحبونا ولم يوافقوا علينا وحاولوا حصارنا فاحتمينا بالعميد السيد محمد تقي الحكيم والسيد مصطفي جمال الدين وأمثالهم من أهل الفكر وحسن الطن والرغبة في التغيير الهادئ والعميق. ولم يكن بدعاً أن يجري في مجالنا الحديث عن الدادئية والسوريالية وإليوت.. الخ.

وعندما آنسنا إصغاء محدود لكلامنا الغريب عن محيطنا المختلف، تمادينا في الكلام الذي لم يكن مألوفا وأحياناً لم يكن مفهوما، حتى نحن لم نكن نفهم بعضا منه إلا أنه كلام آخر لا يجوز تجاهله، وكانت جدة هذا الكلام وغرابته على المحيط، قد جعلنا المحيط المختلف يتسع له للكلام الغريب، ويضيق علينا !!! لقد كان هناك إقرار ضمني بجديتنا وطرافتنا وخطورتنا في الوقت ذاته.

ولأن المحدد الأول والرئيسي للنجف هو العلم والثقافة، فإننا لم نقارب السياسة إلا لماماً... إلى أن كانت النكسة عام ١٩٦٧ ففجعنا، وبعدها دخلنا في جدل ثقافة الانتكاس السائدة عربيا وثقافة النهضة التي دشنت البحث فيها بمقدار من الصراحة السجالية مجلة الآداب البيروتية وفي الحوار الطويل بين حسين مروة وجلال السيد ومحمد البهي وسيد ياسين... وإن كنا قد لاحظنا مبكرا أن هناك مدارا سياسيا سريا تقابليا متعارضا بين النظام العراقي البعثي الجديد (١٩٦٨) وبين المرجعية الدينية عموما والسيد محسن الحكيم وفريقه خصوصا، فإن نزوعنا إلى الحداثة جعلنا نقف من دون حماسة للمشروع المعارض، ومع الحماس الشديد للمرجعية ذاتها ولاستقلالية الحوزة مع الرغبة في عدم إدراجها في سياق ذارئعي لأي مشروع سياسي... ما جعلنا تبدو وكأننا ملتبسون، وجعل حركة الإسلام السياسي والحزبي خاصة يفسر هذا الالتباس تفسيراً سلبياً ومؤذيا لنا " ما عدنا لاحقا وتكاشفنا في شأنه واعتذرنا وتلقينا اعتذارت كثيرة.

أثناء هذه التحولات المناخية في فضائنا الحوزوي المضطرب كنا قد دلفنا إلى الكتاب الحديث وأخذنا في المجالس والحلقات والندوات الليلية والرمضانية خصوصا وبين دعاء ودعاء وقصيدة عمودية وقصيدة، نمرر كلاما عن الوجودية والماركسية وكولن ويلسون وهربرت ماركوز وبرودون وغرامشي ولوفيفر وهيدجر وكير كيفارد وعلي عبد الرازق ومحمد إقبال والفقه الدستوري عند

الميرزا النائيني ومحمد عبده والكواكبي وعلي شريعتي، فاحتدم الكلام فينا وحولنا، ورغم شعورنا بالضيق، كنا قد لاحظنا اشتدادا في عظمنا وعقلنا فتراجعت مخاوفنا وأخذت اشتباكتنا الفكرية تزداد عددا وعمقا، واقتربنا من عدد من شواخص الحوزة من أهل القديم، صارحناهم فصارحونا من دون مجاملة ومن دون موافقة على توجهاتنا، كانوا آباء بكل معنى الكلمة، واقتربنا أكثر من شواخص أشد بروزا بسبب أصالتها الحوزية ومنهجها النقدي والتجديدي الهادئ من داخل السياق، وأبرز هؤلاء كان السيد محمد تقي الحكيم، الذي كان يؤثر الإصغاء إلينا والحوار الحار معنا من دون أن يخفي خوفه علينا لا منا، وأمله في أن نكون جزء قويا وعاقلا من رافعة التغيير الذي نمتلك شروطه الذهنية وعلينا التمكن من شروطه المنهجية والمعرفية، وعلى قاعدة الواقعية والتعقل والوسطية والاعتدال والاندماج لا الانفصال.

وكان يصف لنا بتلذذ واضح عناءه بسبب نزوعه المتروي إلى التغيير الإبداعي من دون ابتداع، وما سببه له ذلك من مضايقات صبر عليها لأن الوظيفة إيمانية حضارية تستدعي صبرا وتضحية.

وكنا نسمع من بعض أساتذتنا ومن يحبونه فعلا بأنه غير نافع لأنه تصدى للأحوال العامة للفقه المقارن، والفقه المقارن بموضوعية، وأن لغته الجميلة في البحث واستخدامه لتقنيات حديثة في الكتابة الأكاديمية جعلته في نظرهم أديبا لا فقيها، رغم أن الحديث عن مرجعيته قد تعاظم بعد وفاة السيد محسن الحكيم ولكنه ضرب عنها صفحا إيثارا لحريته، اضطر الشيخ محمد حسين النائيني بعدما أصبح مرجعا لأهله بوفاة كل المراجع أن يجمع نسخ كتاب "درتبنيه الأمير"، وتنزيه الله الذي هو أول وأعمق تأصيل فقهي شيعي للدولة الديمقراطية خوفا على مرجعيته من الطامعين بالمرجعية الذين شرعوا في استغلال الغوغاء ضده على أساس أنه متغرب وغير أصيل ومنحرف.

كنا نشكو إلى أستاذنا ورفيقنا الشاعر العالم الواسع الصدر والذهن السيد مصطفى جمال الدين ما نعانيه من ضيق وإحباط بسبب الضيق الشديد في طرق النجف وبيوتها وحواريها وأزقتها وفضاءاتها وكتبها ودفاترها ومنابرها ... فكان وهو المختلف معنا يوميا حول الشعر الحديث وقصيدة النثر... يهون علينا الأمر قياسا على ما كان يعرف ويعاني مع رعيله من أهل اللفتة والنظرة والغمزة، وينصحنا بعدم الجزع والاضراب عن إغراءات التصادم والقطيعة والصراع العشوائي، والميل الدائم إلى الحوار... وحتى يبصرنا بحجم النقلة التي حدثت بين أوائل الخمسينيات وأوائل الستينيات، استبشارا بالآتي، حكى لنا كيف كان الجلوس على كرسي حراما وفسقا، ومثله استخدام التليفون... وعن تجربته مع بعض الفضلاء علمياً والأدباء قال: وفرنا من دخولنا البسيط ثمناً لجهاز راديو (أكروندنيك يعمل على بطاريات جافة)، كنا نجتمع لنستمع إليه سرا، ثم ما لبث الجهاز أن تعطل لخراب لحق به بسبب قلة الخبرة، ولم يكن لدينا من الفلوس ما يكفي لتعميره، وكنا نصدر نشرة شهرية بخط اليد ونوزعها على مشجعينا من العلماء الأدباء والوجهاء المتأدبين الميسورين، فكتبنا في أحد الأعداد أن طفلا من عائلة فقيرة يعاني مرضا شديدا ويحتاج إلى معونة من أجل علاجه، وحصلنا بناء على ذلك

على تبرع بدينارين، فأصلحنا الراديو بدينار، واشترينا ورقا لمجلتنا وشيئا من التتن وأوراق لف السجائر بالدينار الثاني، ولم ينتقل السيد جمال الدين إلى بارئه إلا بعد ما رأيناه يجول بفكره المتجدد جهير الصوت في كل الأوساط مهيبا مهابا.

كان لي زميل في دراستي النجفية، لم يلبث أن غادرنا مبكرا إلى قم في عهد الشاه، وكنا نعرف في ذهنيته وحديثه أنه حثيث السعي دائما نحو الماضي، يذهب إليه ولا يعود منه إلا ليأكل ويشرب ويمشي في الأسواق ويغضب على كل ما يراه ويسمعه، ويلعن الحاضر والمستقبل الآتي منه، لأنهما لا يطيعانه في العودة إلى الماضي كما يراه لاستدعاء كل شواهد وأسباب الصراع والذهول المذهبية والتجزئة وتوسيع مساحات الاختلاف والتقابل، وعندما نجحت الثورة الإسلامية في إيران حاملة على متنها وعودا مستقبلية على مستوى ما من التعقيد والإشكالية، حملنا همه وتساءلنا: كيف يمكن أن يتكيف؟ وعندما ذهبنا إلى قم أدركنا كم أن الثورة كانت قوية، فأربكت المترددين والفصاليين... وهكذا حزم صديقنا وأمثالهم حقائبهم العتيقة وحسموا أمرهم والتحقوا، حتى بدا للوهلة الأولى وكأنهم في التأسيس الفكري للثورة !!! ولكن قيامه بينهم على غير نصَب وعلى حساسية مختلفة، جعلهم غير قادرين على إخفاء غصتهم وابتلاع ريقهم ضيقا بما يشاهدون لأن الثورة والدولة والمجتمع لم يطيعوهم في استحضار الماضي كله من دون المستقبل كله.

كنت في منزله وأمامي جهاز الراديو تطلع منه أصوات الكورس الإذاعي الإيراني على إيقاع موسيقى ثورية (جنريك) للأخبار "الله أكبر.. خميني رهبر" فأقفل المذياع بحركة عصبية ونظر إلى نظرة موشمة بابتسامة غاضبة وحائرة وقال "ليس في هذه الثورة أسوأ من أنها في بعض تعابيرها وخاصة الموسيقية قد قهرتنا وأثلجت صدوركم " كان يقصدني ويعرف أني أعرف ذلك، كنت ضيفه ولم يقصر في ضيافتي... فضحكت له... هذا علماً بأني كما قلت في البداية لم أعد من أهل الطرب بسبب تراكم القطيعة، ولكني مهموم بالأجيال التي لا ترى في الفن الجميل إلا حياة، وتعاني من المنع والقمع، ولا تمتنع ولا تنقمع، بل تمضي مع تكوينها الرباني... هل تبقى الثقافة الأخرى والفنون في نظر الحوزة شأنا لا يدخل في تعريف المعرفة؟ بل يدخل في تعريف الخطيئة !!! كانت قم قد دخلت في مسار مختلف فهل تمضي فيه؟ أما في النجف فإن إغراء المخالفة يلاحق المتشددين قبل أهل المرونة... فهل هذا الواقع ينافي الصراطية؟ هل يقف عائقا دون الخلاص؟ قال رسول الله (ص) "استفت قلبك، استفت قلبك، ولو أفتوك، وإن أفتوك". إذن لماذا نباعد بين العقل وبين القلب؟ وماذا عن الأزهر؟ أخشى إن حاولت البحث عن السؤال أن أثر الغبار حولي لأني شيعي، لا يجوز أن يتورط في معرفة السني إلا من بعيد!.

مناظرة

هل إعلان دمشق
للتغيير الوطني الديمقراطي بوابة للتغيير؟

غياث نعيسة
د. رضوان زيادة

الإعلانات السياسية وصراع الاستيراتيجيات في سوريا

غياث نعيسة*

القوة المهيمنة و الايديولوجية السائدة؟

ترافقت الحرب الانجلو-أمريكية على العراق ومن ثم احتلاله وسقوط بغداد في ٩ نيسان- أبريل ٢٠٠٣ بحملة تهديدات شديدة من المسؤولين الامريكيين (بوش،رامسفيلد ورايس..) ضد النظام السوري. واليوم، يمكن القول، دون ان نرتكب خطأ كبيراً في التقدير، ان احتلالا امريكياً للعراق "مريحاً"، كان قد دفع بالولايات المتحدة الى حسم سريع لبقاء النظام السوري (انظر بول ماري دو لاغورس، لوموند دبلوماتيك، تموز-يوليه ٢٠٠٤). ولكن الصعوبات الجمة التي يواجهها هذا الاحتلال ولا سيما المقاومة الشرسة التي يتعرض لها، ما تزال تجعل الوضع في العراق قلقاً ومنهكاً لها. وربما يكون هذا هو احد الاسباب في عدم انتقالها الى الخيار العسكري تجاه النظام السوري

في الوقت نفسه، تتعرض بلدان المنطقة الى ضخ اعلامي وايديولوجي من الدول الكبرى وبالاخص امريكا، لتسويق "مشروع الشرق الأوسط الكبير"و"لنموذج "الديمقراطية الذي تعدنا به. فـ"الثورة الديمقراطية "العتيدة التي يدعو لها الرئيس الامريكي بوش في المنطقة تستند على "نموذجين". الاول هو افغانستان، وهو أنموذج مايزال عقيما وسخيفا "لديمقراطية "أمراء الحروب والعشائر". والثاني هو العراق، الذي لا يمكن ان يكون، ولا بحال،أنموذجا جذابا للديمقراطية في منطقتنا. لسبب بسيط انه بلد تم تفكيك وتحطيم القوات الامريكية لدولته، بعد أن كانت قد فككت وحطمت بنى المجتمع العراقي عبر أكثر من عقد من الحصار الرهيب. وبالتالي فإن "الديمقراطية " التي تبنيها قوات الاحتلال الامريكية في العراق هي "ديمقراطية "طائفية، ولانها كذلك -كالتجربة اللبنانية- فانها

* ناشط حقوقي- سوريا.

تحمل في طياتها عوامل ازمة دائمة.

بالرغم من ذلك، لا بد من القول بان مجمل هذه العوامل من التواجد الامريكي العسكري المباشر في المنطقة (تحت شعار محاربة الارهاب والتي بدأت باحتلال افغانستان) إضافة الى المشروع الايديولوجي لادارة بوش - والذي يجد جذوره لدى المحافظين الجدد وخاصة بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وانتهاء الحرب الباردة- والجيوسياسي لاعادة صياغة منطقتنا، دون ان ننسى حقيقة رفض او استعصاء الانظمة العربية - وخاصة السوري منها - لاي اصلاح سياسي ذي قيمة، أدت الى تبني النخب العربية ومنها السورية بشكل صريح او موارب لهذه المواقف الايديولوجية. فاصبحت الليبرالية- والجديدة منها- هي الايديولوجية السائدة لديها، واصبح التغيير من " الخارج "هو الامكانية الوحيدة، ويجب التعامل معه. واصبحت الديمقراطية، هي ماحدث في افغانستان او هي " الديمقراطية الطائفية " في عراق اليوم..الخ.

في سوريا، صرح مثلَا احد "نشطاء حقوق الانسان "المعروفين بخصوص احد الاعتصامات التي دعت لها بعض اطراف المعارضة السورية في ١٠ اذار-مارس ٢٠٠٤ في دمشق : " نحن نمثل ٨٥ بالمائة من السكان "في اشارة منه لنسبة العلويين التي تقدر ب ١٥ بالمائة (انظر ميكايل جاكوبسون، معهد واشنطن لدراسات الشرق الادنى، ٢٠٠٥).

أزمة النظام السوري وازدياد عزلته

استطاع النظام السوري خلال أربعين عاماً من إرساء أسس سلطة استبدادية ونظام شمولي، وسحق خلالها كل القوى السياسية او الاجتماعية والنقابية المناهضة له، وكان الطرف المنتصر في "حرب أهلية "شنها ضد المجتمع السوري. لم تصادر السلطة السورية الحقل السياسي فحسب بل وضعت يدها على الثروات، وخلقت حولها ومعها شرائح اجتماعية واسعة اغتنت من نظام للفساد مرعب. كما انها صادرت الحقلين الاجتماعي والى حد ما الثقافي، وفرضت هيمنة الحزب الواحد.

وفرغت المجتمع، من خلال حرب استنزاف متواصلة، من افضل ممثلي نخبه السياسية والفكرية من خلال اعتقالها وزجها لهم في السجون لسنوات طوال، او دفعها الى المنافي. لقد تم تذرير المجتمع السوري بكامله وفق منظومة ولاءات ومصالح متشابكة حول طغمة حاكمة تربطها وشائج عائلية وشبكة من مجموعات مصالح موالية. وبرزت في سوريا طبقة "جديدة " من رجال الاعمال والبورجوازيين اغتنت ونمت فقط بفضل ولائها واندماجها بالسلطة.

كانت ذروة التجلي الاستبدادي في مسار النظام السوري هو الصراع المسلح بينه وبين جماعة الاخوان المسلمين والذي دام بين عامي١٩٧٧ و ١٩٨٢ والذي قام خلاله كلا الطرفين بعملية تحشيد طائفي للمجتمع السوري، ما تزال تحمل سوريا آثاره. وكرس النظام السوري طبيعته كنظام بوليسي

يقوم على اجهزة الامن التي اصبح عددها كبيرا(يقدر ب ١٥ جهازاً) وبصلاحيات غير محدودة، ومعياره الوحيد هو مدى الولاء له.

ومع الانتقال الوراثي لسدة الرئاسة عام ٢٠٠٠، اعلن الرئيس الجديد بشار الاسد في خطاب القسم في ١٧ تموز – يوليه عن وعود إصلاحية عديدة، وساهم هذا في ارتخاء العنف الامني وشجع عدد من شرائح النخبة على استعادة نشاطها واهتمامها بالشأن العام، بعد مرحلة طويلة اقتصر فيه النضال المعارض والسري على عدد قليل من المجموعات المعارضة ومنظمة حقوق انسان وحيدة (لجان الدفاع..). وانتشرت الهيئات والمنتديات في أرجاء سوريا.

لكن سياسة المنع والقمع للسلطة السورية عادت سريعاً الى عادتها القديمة، وتنطح نائب رئيس الجمهورية عبد الحليم خدام في شباط – فيراير ٢٠٠١ للتهديد بمنع تحويل سوريا الى "يوغسلافيا او الجزائر "وتلى ذلك حملة اعتقالات طالت ماعرفوا بنشطاء "ربيع دمشق "لايزال اغلبهم قيد الاعتقال. ومنعت المنتديات والاجتماعات العامة. زاد تعزيز السلطات من سياساتها القمعية، منذ ما سمي باحداث القامشلي (شمال سوريا) في اذار – مارس من العام الماضي، مع مظاهرات الاكراد. بل تتفاقم هذه السياسة القمعية في الاشهر الاخيرة، لتعيد اغلاق ما تبقى من منافذ قليلة للتعبير والنشاط السلمي.

بينما جاءت نتائج مؤتمر حزب البعث الحاكم في شهر حزيران– يونيه من هذا العام لتحبط أي رهان على قدرة – او رغبة – النظام السوري في اصلاح نفسه ولو جزئياً.

هذا الاستعصاء الداخلي فاقم من اهمية واولوية دور العامل الخارجي في "التغيير "في سوريا في الوعي العام، وبالاخص لدى النخب. واضاف على عزلة النظام السوري الدولية عزلته وانفصامه عن شعبه. ولكن السلطة السورية تعتقد انها بذلك تمنع توفر بديل عنها جدي و مقبول امريكيا، هذا من جهة. وتظن انها بهذا تكون في وضع يحسن من وضعها التفاوضي مع الادارة الامريكية، بصفقة ما تزال تأمل انها ممكنة مع الاخيرة.

الاستراتيجية الامريكية تجاه سوريا

تبدو الاستراتيجية الامريكية،وتشاركها الدول الاوربية الموقف نفسه، تجاه النظام السوري وكأنها تقوم (حتى الآن، على الاقل) على مبدأ "الضغوط السياسية–الدبلوماسية المتصاعدة في شدتها مع التلويح الدائم بالخيار العسكري ". فقد استطاعت الادارة الامريكية، وفي خلال الثلاثة اعوام الاخيرة، من تجريد النظام السوري من دوره الاقليمي، وخاصة بعد فرض انسحابه المهين من لبنان في اواخر شهر نيسان – ابريل من هذا العام. وتحاصره اليوم داخل حدود سوريا وتضيق عليه

الخناق.

بدأ الضغط الامريكي على النظام السوري باقرار الكونغرس الامريكي في ١١ تشرين الثاني- نوفمبر ٢٠٠٣ "لقانون محاسبة سوريا واستقلال لبنان "، وصادق بوش على العقوبات في ١١ آيار- مايو ٢٠٠٤.

واتفقت دول الاتحاد الاوربي(٢٥ دولة) بكامل عددها على "تأجيل "اتفاق الشراكة مع سوريا بتاريخ ٢٥ آيار- مايو ٢٠٠٤. وصدر قرار مجلس الامن رقم ١٥٥٩ في ايلول ٢٠٠٤. لكن ما فاقم من ازمة النظام السوري هو اغتيال رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري في ١٢ شباط - فبراير ٢٠٠٥، الذي اتهم به فوراً النظام السوري، وادى الى تشكيل لجنة تحقيق دولية برئاسة القاضي الالماني ديتليف ميليس على اساس قرار مجلس الامن رقم ١٥٩٥. لقد فجر عمل هذه اللجنة تماسك النظام السوري وافقده توازنه، ليأتي انتحار-أو نحر- وزير الداخلية السوري غازي كنعان قبل ايام من اعلان ميليس لتقريره في ٢١ تشرين الثاني- اكتوبر ٢٠٠٥ الذي يتهم فيه الحكومة السورية بعدم التعاون معه ويعلن عن دلائل تشير على تورط مسؤولين سوريين كبار في عملية اغتيال الحريري ، فأتى قرار مجلس الامن رقم ١٦٣٦ بعد تقرير ميليس باسبوع ليزيد من ورطة النظام السوري وخنقه. لان جوهر هذا القرار يعطي للجنة التحقيق الدولية صلاحيات تمس "السيادة الوطنية "، مما يعني انها اصبحت ناقصة (كما حصل في عراق صدام حسين)، هذا من جهة. واعطاها صلاحيات مطلقة للتحقيق واصدار مذكرات اعتقال بأي فرد كان، مهما كان موقعه، والمسؤولين الذين ذكرهم ميليس في تقريره يشكلون "مركز " وقلب السلطة السورية. لهذا السبب يمكن ان نفهم ماكان يعنيه الرئيس بشار الاسد في خطابه الاخير بداية الشهر الجاري (تشرين الثاني-نوفمبر)بقوله انه- أي القرار- يقول لنا "اقتل نفسك او أقتلك ". اذن، فان قبول النظام السوري بهذه الضغوط والقرارات الدولية يعني امكانية تفكيكه داخلياً، في المقابل فان رفضه لها سوف يعرضه الى عقوبات وضغوطات اشد قد تصل الى استخدام القوة ضده، بعد انهاكه، للاجهاز عليه.

والحال، فان الادارة الامريكية - ودول الاتحاد الاوربي- تسعى، من خلال تشديد الحصار والهجوم المتواصل على النظام السوري، وعلى كافة الجبهات، من أجل دفعه الى السقوط "كثمرة ناضجة "(انظر جيو سياسية اغتيال الحريري، بوبل دو موند، بيروت، اذار - مارس ٢٠٠٥).

مما يدعو للقول بأن سيناريو الادارة الامريكية - والى حد ما الدول الاوربية- بالضغوط المتزايدة على السلطة السورية هو سيناريو ديناميكي، حده الأدنى هو تطويع النظام السوري وإعادة هيكلته وصولا الى احتمال اسقاطه، وعلى أرضية استنزاف النظام السوري-وإفقاده- لاي هامش للمناورة ان كان على الصعيد الدولي أو الداخلي. وإن كان قد برزت مؤخراً مؤشرات على محاولة السلطة السورية شد لحمة صفوفها وتماسكها، وخاصة الحلقة الضيقة لها وعمودها الفقري.

محاولات الاصطفافات

على خلفية ما ذكر اعلاه، وفي الايام التي سبقت اعلان تقرير ميليس، صدر في دمشق في ١٦ تشرين الأول – أكتوبر بيانا باسم "اعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي "بتوقيع التجمع الوطني الديمقراطي (يضم خمسة احزاب هي الاتحاد الاشتراكي وحزب الشعب الديمقراطي وحزب العمال العربي وحركة الاشراكيين العرب وحزب البعث الديمقراطي) وتحالفين للاحزاب الكردية ولجان احياء المجتمع المدني وعدد قليل من الشخصيات. وفور صدوره بسويعات اعلنت جماعة الاخوان المسلمين انضمامها وكذلك فعل فريد الغادري، المقيم في الولايات المتحدة، وحزبه(حزب الاصلاح السوري) وتحالفه، وتلاهم اخرون.

اثار صدور الاعلان ضجيجاً اعلامياً ، وكيف لا ؟ وسوريا اليوم في قلب العاصفة، كما اثار، ومايزال لغطاً حوله وايدته مجموعات وتحفظت عليه اخرى وعارضه آخرون. . الخ، لماذا؟

في الواقع، ان اول ما يثير الانتباه هو الشكل المحدود والضيق والاقصائي -بخلاف ما هو وارد في نص الاعلان- لاليات الاعداد له. فاية عريضة او بيان حول الديمقراطية تحوز اليوم على التوقيع "السهل "لعشرات الاحزاب والهيئات والشخصيات. وثاني الامر، هو ان الاعلان والانضمام المباشرة-بسرعة مذهلة – لجماعة الاخوان المسلمين، كشف عن كونه حصيلة توافق وتنسيق بينهم مع استبعاد التشاور مع العديد من القوى والشخصيات داخل سورية.

لم يخلق هذا الاعلان التفافاً حقيقياً حوله حتى الان. ولكنه سارع، بسبب السجال حوله، الى الدفع السريع للواجهة لقضية "البديل "، كما دفع حتماً الى اعادة اصطفافات سياسية جديدة. على سبيل المثال صدر في ١٥ تشرين الثاني- نوفمبر الجاري "اعلان حمص "ويتضمن افق سياق ديمقراطي مختلف عن إعلان دمشق واكثر تماسكاً منه. وهذا لم يمنع حوارات اخرى تدور بين عدد اخر من القوى السياسية والشخصيات لاصدار اعلان ثالث يقال انه سيكون اكثر وضوحاً وتوافقية، وربما اعلان رابع أو خامس.

من جهة اخرى، لا بد من القول ان نص الاعلان لم يأت بجديد، فاغلب ما ورد به من مطالب ومحاور انما هي تكرار لما كانت تطالب به العديد من الاحزاب والهيئات السورية في الداخل منذ سنوات. لكن الجديد فيه هو تبني -اخيرا- التجمع لهذه المطالب، بعد ان التصقت به سمة سعيه الدائم لارضاء كل من النظام السوري والمطالب الشعبية بالديمقراطية. . . لذلك فان التحاق التجمع الوطني الديمقراطي، ولو متأخراً، بالمطلب العام بضرورة " التغيير الديمقراطي الجذري "هو موقف إيجابي (انظر محمد مقداد، اعلان دمشق ومأزق قواه السياسية، اخبار الشرق، تشرين الأول – اكتوبر ٢٠٠٥).

من الواضح لكل مطلع على الوضع السوري، بان جماعة الاخوان المسلمين قامت خلال السنوات الخمسة الماضية بمراجعة هامة لخطابها، الذي تحول الى خطاب "ديمقراطي " وشبه ليبرالي، يقول

انه يعترف بالاخر ويدعو الى تداول السلطة. كما لايخفى على احد بان جماعة الاخوان هي اكثر اطراف المعارضة تنظيماً وكفاءة وديناميه في نشاطها، حتى لو لم يكن نشاطها الخاص بارزاً حالياً داخل سوريا. كما انها استطاعت، وخاصة في الاعوام الثلاثة الاخيرة، من نسج شبكة علاقات مع معظم اطراف المعارضة السورية ودخلت الى المعادلة السياسية كطرف رئيسي فيها، بالطبع هذا لا يعني انها،أو أي حزب اخر غيرها، ذات نفوذ جماهيري، وفتحت قنوات حوار مع عدد من حكومات الدول الكبرى.

لذلك يمكن القول بان صدور اعلان دمشق ليس بعيداً عن هذه المعطيات، ويجب قراءته وفقها.

لكن "اعلان دمشق "يعاني كنص من اشكالية اساسية، قد تكون مقصودة او فرضها الاتفاق بين اطرافه، هي انه نص ملتبس في كثير من فقراته ومتناقض.

وسنعطي مثالين: الاول، تقول احدى الفقرات في الاعلان "بناء دولة حديثة، يقوم نظامها السياسي على عقد جديد، ينتج عنه دستور ديمقراطي عصري.. المواطنة معياراً للانتماء "وفقرات اخرى عن الحريات الديمقراطية وتداول للسلطة وانتخابات حرة ودورية.

في الوقت نفسه نجد فقرة اخرى كانت وما تزال اساس سجال ونقد شديدين للاعلان، وهي فقرة كما وردت في الاعلان توشك ان تشكك بصدقية اجزائه الاخرى. يقول الاعلان "الاسلام دين الاكثرية وعقيدتها.... مع الحرص الشديد على احترام عقائد الاخرين .. "، ان يكون الاسلام بمذاهبه المتعددة هو دين الاغلبية وانه مكون اساسي لثقافتنا فهذا امر متفق عليه. ولكن ان يضع سلفاً افقاً "عقائدياً "لاكثرية على اساس مذهبي في مشروعه "للتغيير الديمقراطي "يعيد الى الذاكرة التجربة العراقية الجارية. و هذا بخلاف مع جاء في فقرة سابقة من الاعلان تنص على "دولة حديثة.. والمواطنة معياراً ". و ما يعزز من هذا الميل هو استناد النص على كلمتي "نحن "و "الاخرين "المكررة في العديد من فقراته. و ما قد يؤكد الى استناد اعلان دمشق على فرضية انه ينطق باسم الاكثرية التي دينها وعقيدتها الاسلام ولكنه بالرغم من ذلك يمد يده للاخرين من الاقليات الدينية او القومية هو الفقرة التالية: " اننا ندعو ابناء وطننا واخوتنا من ابناء الفئات السياسية والثقافية والدينية والمذهبية الى المشاركة معنا.. "وهنالك امثلة اخرى على تكبيل الفقرات التي تعني بمتطلبات التغيير الديمقراطي من اجل بناء تجربة ديمقراطية تقوم على مبدأ المواطنة بغض النظر عن الجنس او العرق او الدين.. بفقرات ذكرنا اهمها تعكس وعياً لا يرى من امكانية، سوى اعادة بناء سوريا الديمقراطية من خلال تفاهم وديمقراطية "الطوائف "، وهذا ما لا نأمله لبلادنا. ولو حصل ذلك لسبب او اخر، مثل انهيار الدولة والمجتمع بعد غزو خارجي مثلاَ، فاغلب الظن ان ما سيحصل سيكون اقرب لتجربة افغانستان او العراق التي ستسود في "ديمقراطيتها "جيل جديد من امراء الحروب والطوائف.

المثال الثاني او "الالتباس "الاخر في اعلان دمشق يتعلق بمدى وضوح مواقفه من النظام القائم؟. فمن جهة نجد الاعلان يقول ب "ضرورة التغيير الجذري في البلاد، ورفض كل اشكال الاصلاحات

الترقيعية او الجزئية او الالتفافية "وتأكيد الاعلان على "اننا نتعاهد على العمل من اجل انهاء مرحلة الاستبداد "الخ.

في الوقت نفسه فان الاعلان يقول في فقرة اخرى " ان عملية التغيير قد بدأت.... وهي ليست موجهة ضد احد "ودعوته للمشاركة فيها لمن اراد من "اهل النظام ".

يمكن ان نجد نفس الالتباسات تجاه قضية "الخارج "-مثال ثالث-، فمن جهة يقول اعلان دمشق "رفض التغيير الذي يأتي محمولاً من الخارج ".بينما تعلن التوضيحات التي صدرت معه بان الاعلان يتوجه الى الرأي العام الخارجي "للقول بأن سورية ليست فوقعة فارغة سياسياً.....وهي تتمتع اليوم بوجود قوى شعبية لها تاريخ طويل في النضال الديمقراطي، جديرة بالثقة ويمكن الحوار معها ".

كما تجاهل اعلان دمشق الطابع القومي للقضية الكردية. مثلما تجاهل تماماً قضية العدالة الاجتماعية واعادة توزيع الثروة الاجتماعية في بلاد اكثر من نصف سكانها (ومن مختلف الاديان والمذاهب والطوائف والقوميات و..) يعيشون في فقر مدقع او تحت حافة الفقر.

بالنسبة لنا لا يشكل اعلان دمشق سوى "لحظة "-بالتاكيد هامة- من لحظات دينامية الحراك والصراع السياسي والاصطفافات الجارية في سوريا اليوم. ومن الضروري التعامل معه ومع الاعلانات الاخرى بروح التعاون والحوار والسجال، من اجل التوصل الى افضل توافق للقوى السياسية(اليسارية والقومية والليبرالية) والاجتماعية في سوريا لبناء اوسع تحالف ممكن للانتقال الديمقراطي على اساس برنامج واضح ومكثف ضد العدوان والتبعية وضد الدكتاتورية و من اجل الديمقراطية والحرية والعدالة. ديمقراطية تنهض على اساس المواطنة، وفصل الدين عن الدولة، والمشاركة المباشرة والواسعة والواعية للمواطنين. واخيراً تبقى الممارسة الفعلية على الارض هي المحك والاختبار الحقيقي لاي برنامج او اعلان.

مما لا شك فيه ان الحراك العام في سوريا ما يزال محصوراً على النخب، ولم تنزل الشرائح الاجتماعية الواسعة بعد الى ساحة الفعل. وما تزال النخب المعارضة اسيرة صراع الارادات والاستراتيجيات بين الدول الكبرى، وعلى رأسها زعيمة الامبراطورية الولايات المتحدة، من جهة. وبين سلطة استبداية في سوريا، من جهة اخرى. ورهانات اغلب هذه النخب تنوس بين الاثنين. ما ندعو اليه هو التوجه الى غالبية الشعب السوري من المنتجين والمفقرين والمهمشين وصانعي الثروة والحياة والثقافة (النقابات والمنظمات المهنية والمعلمين والطلبة...)، انها المعنية الاولى بمصيرها ومصير بلادها وهي الضحية الاولى لآليات القهر والاستغلال للنظام الدكتاتوري، وهي التي سيكون الضحية الاولى في أي عدوان عسكري امريكي او دولي على سوريا. قد يكون هذا هوالمدخل الحقيقي لما يسمى الخيار الثالث، اما في حال غيابه فلا شئ يبشر الان بمستقبل قريب مزهر لسوريا. والسير على الطريق ما يزال شاقا وصعبا.

إعلان دمشق
وإطلاق دينامية سياسية للتغيير

د. رضوان زيادة *

يخطئ من يعتقد أن نصاً سياسياً بوزن إعلان دمشق كان وليد لحظة عابرة أو توافق سياسي لحظي، لقد خضع الإعلان قبل ظهوره إلى النور إلى مفاوضات شاقة وتسويات صعبة بين مختلف الأطياف الموقعة عليه، وهذا يفترض أن الإعلان مر بمراحل عديدة من الصياغة وإعادة صياغة حتى يرضي جميع الأطراف الموقعة عليه. ولما كان الموقعون ينتمون إلى تيارات سياسية وأيديولوجية متباينة وأحياناً متعارضة، فإن المسألة تصبح أصعب مما يتخيله الكثيرون.

يضاف إلى ذلك كله عسف السلطة السياسية في سورية وشيوع مناخ من الخوف "الأمني "يمنع الجدل الحر والحوار أو حتى أبسط من ذلك بكثير وهو اللقاء للاتفاق على الصيغة التوافقية.

فقد احتاج الإعلان حقيقة إلى جهد استثنائي للتوصل إلى تسوية بين مختلف الأفرقاء وإرضاء جميع الأطياف، لكن، ذلك رغم أهميته لا ينفي الأخطاء التي ربما سقط فيها البيان، لكنها يجب أن تحمل على حسن النية على اعتبار أن الهدف النهائي من البيان ليس صياغة النص فقط وإنما إطلاق مستوى عالٍ من الحوار ودينامية للعمل السياسي بغية الدفع باتجاه التغيير وتوحيد قطب معارض للسلطة القائمة تجبرها على القيام بالتغييرات المطلوبة داخلياً بدل التفاوض مع الخارج للقيام بهذه التغييرات.

لقد استغرق التفاوض حول صيغة الإعلان ما يقارب الثمانية أشهر، بما تشتمل عليه من حوارات مكثفة وعميقة حول النقاط الواجب ذكرها، ونمط الصياغة وشدتها، وترتيب الأولويات ومدى الحاجة إليها، وتوقيت الصدور وآليته، وابتكار آلية للمتابعة والتحرك المستقبلي. كل ذلك كان موضع نقاشات يومية بين مختلف القوى السياسية السورية التي لها مصلحة حقيقية في التغيير.

* كاتب وباحث سوري– مدير مركز دمشق لدراسات حقوق الإنسان.

بيد أن المشكلة تكمن في غياب الأوزان التفاوضية للقوى السياسية السورية الموجودة في السلطة وبدرجة أولى في المعارضة، وهذا ما يجعل عملية التفاوض والحوار السياسي مسألة مرهقة ومعقدة للغاية، فمثلاً استغرق الحوار مع أحد الأحزاب السياسية حول إعلان دمشق ثلاثة أيام رغم أن أشد الروايات مبالغة تقول أن هذا الحزب لا يضم سوى ثلاثة أعضاء، ولكن منسقي إعلان دمشق بدوا مصرين على استمزاج جميع الآراء والحوار حولها ومن أجلها.

لا بد أن نتحدث أولاً عن المغزى السياسي لصدور إعلان كهذا، وما الرسالة التي يوصلها إلى المجتمع السوري والمجتمع العربي والدولي.

لقد وصلت الدعوات الداخلية اليومية من قبل القوى السياسية المعارضة والجمعيات و المنظمات الحقوقية وما كتبه المثقفون والناشطون إلى طريق مسدود، فالسلطة السياسية السورية أصمت أذنها تماماً عن هذه المطالبات وتصرفت وكأنها لا تعنيها، وهو زاد من حالة الاحتقان الداخلي والممانعة على التغيير، ترافق ذلك مع حجم كبير من الضغوطات الخارجية من قبل الولايات المتحدة تحديداً ثم فرنسا بدرجة ثانية، وبدا أن هناك ثلاثة سيناريوات للتغيير في سورية:

الأول هو أن يقوم النظام ذاته بالإصلاح من الداخل، مع أنه خيارٌ مؤلم بالنسبة لمستقبل النظام، فالقيام بالإصلاح وفق شروطه الداخلية التي تشمل إجراء إصلاحات سياسية حقيقية، تشمل إجراء انتخابات نزيهة وحقيقة تؤدي إلى تداول سلمي على السلطة واتخاذ قرارات صعبة فيما يتعلق بالإصلاح الاقتصادي، كل ذلك يجعل هذا السيناريو مستبعداً، ذلك أنه يشترط تقديم قرابين كثيرة، تبدأ بالتضحية بحزب البعث عبر حلّه أو تجميد دوره وتحويله إلى حزب سياسي كغيره من الأحزاب السياسية السورية، وهذا لن يتم بدون التضحية بالدستور أيضاً الذي أعطى حق قيادة الدولة والمجتمع له، وبالتوازي مع ذلك يجب أن تكون هناك عملية تبادلية ومتوازية عبر تقليص وتخفيض وأحياناً إنهاء الصلاحيات المعطاة للأجهزة الأمنية ووضعها في كفة نظام قضائي مستقل ونزيه، فلا يمكن لإصلاح أن يتم بدونه، بل يمكن القول وبدون مبالغة أن مرتكز الإصلاح المنتظر وعصبه، إنما يتكأ على المؤسسة القضائية بوصفها الضامنة لمؤسسات الدولة والقادرة على القيام بعملية التحويل الضرورية من دولة استبدادية شمولية إلى دولة يحكمها القانون وتسيرّها المؤسسات الشرعية.

إن هذا الخيار سيجعل لسورية نظاماً من دون بعث، وهو ما يجعله مستبعداً تماماً في ظل حساسية التوازنات الأمنية والسياسية والحزبية للشخصيات التي تقوم وترعى مثل هذه المؤسسات. ويبدو أن المؤتمر القطري الأخير لحزب البعث الذي عقد في حزيران /يونيو ٢٠٠٥ حسم خياره في عدم القدرة على اختيار هذا السيناريو، إذ وجدنا تشدداً أمنياً مضاعفاً لجهة اعتقال المعارضين والنشطاء وإغلاق منتدى الأتاسي، المنتدى الوحيد المتبقي من فترة "ربيع دمشق "، وبنفس الوقت أظهر المؤتمر عدم صدقية النظرية التي روج لها الإعلام بشكل كبير عن وجود "حرس قديم " يعرقل الإصلاحات في سورية، إذ بدى واضحاً أن لا فرق بين حرس قديم وآخر جديد في ظل استمرار تسيير الشؤون

السياسية الداخلية بمنطق العقلية الأمنية.

أما السيناريو الثاني هو بروز تفكك أو ظهور محاور بين أعضاء النخبة السياسية الحاكمة أنفسهم مما يفتح المجال باتجاه ظهور فريق إصلاحي أكثر استيعاباً للمتغيرات وانفتاحاً على العصر، إن هذا السيناريو الإصلاحي يمكن أن يقوده فريق إصلاحي داخل السلطة ذاتها، لكن لا وجود له حتى الآن، ويمكن أن يتم ذلك بالتعاضد مع معارضة ديمقراطية غير أيديولوجية لا يؤقت خطواتها السعي إلى السلطة بقدر ما يحدد حركتها الهدف الوطني في بناء دولة الحق والقانون ضمن إطار ديمقراطي قائم على مبدأ التداول السلمي على السلطة.

ورغم أن هذه السيناريو هو الأقل تكلفة بالنسبة للسيناريو الخارجي إلا أنه لا مؤشرات حقيقية على وجود مثل هذه المحاور أو التحالفات أو الاصطفافات.

أما السيناريو الأخير فهو فرض الإصلاح من الخارج في ظل إدارة أمريكية ذات أجندة ديمقراطية إمبريالية، وفي ظل عدم التعاون أو التفاهم السوري ـ الأمريكي سيما بعد القرار الدولي ١٦٣٦ بسبب رزمةٍ من المطالب تبدأ بالتعاون الكامل مع لجنة التحقيق الدولية المستقلة الخاصة بكشف تداعيات اغتيالِ رئيس الوزراء اللبناني السابق رفيق الحريري، وضبط الحدود مع العراق، ولا تنتهي بوجود المنظمات الفلسطينية الموسومة من قبل الولايات المتحدة بالإرهاب كحماس والجهاد الإسلامي والجبهة الشعبية، وهو خيار كان النظام السوري ولازال يُمعن في رفضه واصفاً القبول به بأنه يعني وصايةً تدخل في باب الإذلال الوطني والقومي، ورغم أن التدخل العسكري يبدو مستبعداً تماماً إلا أنه بدأ يتبلور باتجاه فرض العزلة الدولية والإقليمية والعربية على النظام السوري، ولا أعتقد أن تشديد هذه العزلة ستؤدي إلى انهيار النظام من الداخل كما تفترض بعض دوائر صنع القرار الأمريكية، بل ربما ستؤدي إلى تشديد القبضة الأمنية في الداخل.

وهكذا يبدو التغيير من تحت، من قبل قوى المجتمع السوري وكأنه غائب تماماً عن الحسابات الداخلية والدولية، وعلى اعتبار أن هناك في سورية "أصوات معارضة" ولا وجود "لمعارضة" حقيقة قادرة على فرض التغيير، وتحشيد القوى من أجل ذلك، فأتى إعلان دمشق ليؤشر أن هناك حراكاً ما قادرٌ، إن هو عمل بعناية وتؤدة، أن يؤدي إلى التغيير المنشود، و ذكّر أن ضعف المعارضة لا يعود لرغبتها في ذلك، وإن كانت تتحمل جزءًا من ذلك، لكنه يعود بشكلٍ رئيسي إلى طغيان السلطة الشمولية وجبروتها وسيطرتها على كافة الحقول السياسية والاجتماعية والثقافية والإعلامية والاقتصادية.

لقد أطلق "إعلان دمشق " حراكاً فكرياً وسياسياً حول ضرورة التغيير وحتميته، وأظهر قدرة القوى السورية على التحاور والتوافق لما فيه مصلحة الوطن والمجتمع، وقطع تماماً مع نمط الدعوات المطلبية التي شملت العرائض والبيانات نحو الحض على التغيير ومحاولة تحقيقه وإنجازه.

لا شك أن الإعلان تعرض منذ صدوره إلى الكثير من النقد والهجوم وأحياناً التجريح والتشكيك في صدقية القائمين والموقعين عليه، ووصلت القراءات التأويلية له حدوداً لا غاية لها سوى الطعن

والنفي. بالرغم من أن بعض النقاط تحتاج بالتأكيد إلى نقاشٍ جدي من قبل الموقعين على البيان سيما ما يتعلق بالمضمون العروبي للبيان، والتأكيد على الانتماء العربي لسورية تاريخياً ودوراً سياسياً، على اعتبار أن العروبة تحددت سورياً، فقد كانت دمشق هي المركز الرئيسي للعروبة في الفترة ما بين ١٩٠٨ و١٩١٤، ولعب السوريون والدمشقيون تحديداً دوراً معروفاً في الحركة العربية قبل عام ١٩١٤ وما بعدها، ولذلك أطلق على دمشق "قلب العروبة النابض".

أما النقطة الأخرى المتعلقة بالضغوطات الخارجية، والتي تختزل في النقاش السياسي إلى "ثنائية الداخل والخارج" فإن الإعلان حاول أن يبتكر صيغة خلاقة للتعامل معها، إذ الصعب اليوم إن لم يكن من المستحيل في عالم ما بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر فصل الداخلي عن الظروف الإقليمية والدولية المحيطة، كما أن التفكير ملياً من زاوية وطنية تحكمها المصالح العليا للشعب السوري قد يدفعنا إلى القول أن الضغوط الخارجية ربما تصب في إطار المساعد والمهيىء للقيام بالإصلاح اللازم ولن تكون معيقة أو معرقلة. صحيحٌ أنها ستصطدم بخيارات وطنية وقومية ذات حساسية فائقة بالنسبة للشعب السوري سيّما بالنسبة للقضية الفلسطينية، إلا أن امتلاك أوراق إقليمية مساعدة مع لحمة وطنية داخلية ضرورية و كافية سيمكننا من الاحتفاظ بخياراتنا الوطنية الداخلية والتفاوض في المطالب الإقليمية الأخرى بما سيعزز ـبلا شك- ويزيد الرصيد الوطني للمصالح السورية.

وأول هذا الالتزام عليه أن يبدأ من سياسة داخلية تقطع جذرياً مع السياسة الأمنية، وهذه السياسة لا تأتي من محض ردة الفعل على الضغوطات الخارجية كما تكرر ذلك المعارضة السورية باستمرار وإنما هي سياسةٌ مطلوبة لذاتها وبذاتها، لأن دور الدولة الوظيفية اليوم انتهى، وحان الوقت لبناء دولة الحق والقانون، دولة كل مواطنيها.

كيف نحمي حقوق الإنسان ونكافح الإرهاب فى آن ؟

د. مصطفى عبد الغفار *

عندما صاحب قيام الثورة الفرنسية نشأة العديد من المصطلحات السياسية والقانونية غير المألوفة مثل أعداء الشعب Populicides، وأعداء الإنسانية Humanocides، وأعداء الحرية Liberticides، والإرهابيين Terroristes، لم يكن يدر بخلد من رصد ذلك التطور اللغوي أن اثنين من هذه المصطلحات سيبقيان الأكثر إثارة للجدل وستدور حولهما العديد من الدراسات والنظريات القانونية والسياسية وهما مصطلحا الإرهابيين وأعداء الحرية واللافت للنظر أن المصطلحات الأخرى قد اختفت ولم يعد لها أثر في الاستخدام(١).

ولقد كان الغرض من استخدام مصطلح أعداء الحرية في الإطار القانوني هو محاولة وضع الضوابط التي تحول دون الافتئات على الحقوق والحريات من قبل جماعات وأفراد لا تؤمن بتلك الحقوق والحريات وتهدف تلك الضوابط إلى محاولة تحقيق معادلة صعبة قوامها تقييد الحريات بهدف حمايتها وإنقاذها وكما قيل بحق فإن المبدأ الأساسي الذي يكفل الوصول لهذا الهدف هو أن الحقوق والحريات لا يجب تقييدها في محتواها إلا حيث يكون هذا التقييد ضرورياً لمنع اعتداء أكثر خطورة مباشر أو غير مباشر على هذه الحريات (٢).

وخلال القرن الماضي تبنت العديد من الدول الأوروبية إجراءات تشريعية تهدف إلى تقييد حقوق وحريات الجماعات المناهضة للحرية، كما صدرت عدة أحكام في نفس الاتجاه وقد كان المعني في ذلك الحين بهذه الإجراءات الجماعات والأحزاب الشيوعية ثم اليمين المتطرف. وقد كانت المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان تقبل في بادئ الأمر بهذه الإجراءات المقيدة استناداً إلى المادة ١٧ من

* قاض مصري.

الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي تحظر على أية جماعة أو فرد أن يقوم بنشاط أو عمل يهدف إلى هدم الحقوق والحريات المقررة في الاتفاقية، إلا أن المحكمة في قضاء أحدث لها اتخذت موقفاً اكثر تشدداً فأصبحت لا تقبل بهذه القيود إلا إذا كانت الجماعات أو الأفراد الخاضعون لها يلجأون للعنف أو يحرضون عليه(٣).

وقد كان للأحداث الدامية التي شهدها منتصف ونهاية القرن الماضي ومطلع القرن الحالي ولا سيما أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ إيذاناً بتحول استخدام مصطلح أعداء الحرية ليصبح أكثر اتصالاً بالجماعات والتنظيمات الإرهابية، كما تطور الأمر من وضع القيود على حقوقهم وحرياتهم إلى تبني إجراءات ملاحقة واتخاذ تدابير بهدف المنع والحيلولة دون وقوع هذا الشكل من الجرائم الأشد خطورة، وهو ما يطرح من جديد إشكالية كيفية المواءمة بين هذه الإجراءات وبين اعتبارات حماية حقوق الإنسان وحرياته والحفاظ على ما أنجزته البشرية من تقدم في هذا المجال.

ولم تهتم اتفاقيات مكافحة الإرهاب التي بلغت مؤخراً ثلاث عشرة اتفاقية كثيراً بمحاولة حل هذه الإشكالية (٤)، فقد كان جل اهتمامها وضع إطار للتجريم وتعزيز إجراءات المنع والملاحقة.

وفي حين تضمنت العديد من القرارات الدولية التي صدرت في أعقاب أحداث الحادي عشر من سبتمبر بشأن إجراءات مكافحة الإرهاب التأكيد على احترام الدول لالتزاماتها الدولية الأخرى المتعلقة بحماية حقوق الإنسان، إلا أن هذه الآليات التي استحدثتها هذه القرارات وأساليب عملها تطرح الشك كثيراً في مصداقية هذه التأكيدات(٥).

وقد يكون من المفيد في إطار محاولة فهم أبعاد العلاقة الحالية بين ضوابط ومعايير حماية حقوق الإنسان في إطار إجراءات منع ومكافحة الإرهاب تأمل عدد من التعديلات التشريعية التي صدرت في دول ذات تراث قانوني عريق في مجال حماية حقوق الإنسان، ثم استعراض قرارين قضائيين صدرا حديثاً من أجهزة قضائية دولية تناول كل منهما جانباً من جوانب هذه العلاقة.

التطورات التشريعية في الدول الغربية:

يمكن رصد هذا التطور الهام المتمثل في إقرار العديد من التشريعات في العديد من الدول الغربية أو إدخال تعديلات على التشريعات القائمة بغرض مكافحة الإرهاب وقد ألقت هذه القوانين بظلال من الشك حول مدى التزام هذه الدول بتقاليدها الراسخة في مجال حماية حقوق الإنسان وحرياته ولا سيما فيما يتصل بالحق في الحرية والأمن الشخصي وضمانات المحاكمة العادلة، ويمكن استعراض الملامح الرئيسية لعدد من التشريعات التي صدرت في هذا المجال أو مشروعات القوانين التي يجري إعدادها في هذه الدول.

ففي إيطاليا صدر القانون رقم ١٥٥ لسنة ٢٠٠٥ والذي دخل حيز النفاذ في الثاني من أغسطس ٢٠٠٥ والذي تناول تعديل قانون العقوبات بتوسيع نطاق تعريف الإرهاب وكان قد سبقه القانون

رقم ٤٣٨ لسنة ٢٠٠١ حول الإجراءات العاجلة لمكافحة الإرهاب وقد تضمن هذين القانونين التوسيع من نطاق سلطات الشرطة وأجهزة التحقيق الأخرى في ملاحقتها للمشتبه في ارتكابهم أعمالاً إرهابية بما يشمل التصنت على المحادثات الهاتفية لمدة قد تصل إلى ستين يوماً، على أن المعلومات التي يتم الحصول عليها يجب استخدامها لمنع العمليات الإرهابية ولا يجوز استخدامها كدليل في تحقيقات جنائية، كما أجاز القانون الحصول على عينات من اللعاب أو الشعر للمشتبه فيهم لأغراض إجراء تحليلات DNA وذلك دون موافقتهم المسبقة، وسمح القانون باعتقال المشتبه فيهم لمدة ٢٤ ساعة ودون أن يتاح لهم الاتصال بمحام، كما أجاز لوزير الداخلية أن يأمر بإبعاد الأجانب سواء كان لهم محل إقامة في إيطاليا أم لا إذا كانوا يشكلون تهديداً للنظام العام أو لأمن الدولة.

وفي فرنسا أقرت الجمعية الوطنية الفرنسية مؤخراً بتاريخ ٢٠٠٥/١١/٢٩ مشروع قانون مكافحة الإرهاب المقدم من وزير الداخلية الفرنسي نيكولا ساركوزي والذي يهدف إلى تشديد العقوبات والإجراءات في إطار سياسة وقائية للحماية من خطر التهديد الإرهابي وقد تضمن القانون عدة إجراءات وقائية للحيلولة دون وقوع أعمال إرهابية كالمراقبة التليفزيونية في الأماكن العامة ومراقبة الاتصالات التليفونية والرسائل الإلكترونية، والأخطر أن القانون نص على مثول المشتبه في ارتكابهم أعمالاً إرهابية أمام محكمة جنايات خاصة، كما أجاز القانون إسقاط الجنسية الفرنسية عن أي فرد اكتسبها خلال خمسة عشر عاماً في حالة ثبوت إدانته في جرائم ذات صلة بالإرهاب.

وكان قد سبق إقرار هذا القانون إدخال عدة تعديلات تشريعية على قانون العقوبات وقانون الإجراءات الجنائية الفرنسي عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر في إطار حملة مكافحة الإرهاب أهمها إجازة تمديد فترة الاحتجاز للمشتبه فيهم إلى ٧٢ ساعة دون أن يكون للمحتجز الحق في الاتصال بمحاميه! وبعد مضي ٧٢ ساعة يسمح للمحتجز أن يتصل بمحاميه علي ألا يسمح لهذا الأخير بالإفصاح عن محتوي المقابلة لأي شخص ثالث، كما استحدثت تلك التعديلات أيضا اتباع إجراءات تحقيق خاصة مثل التصنت علي الهواتف والتسليم المراقب(٦).

وفي كندا تم إقرار قانون مكافحة الإرهاب الكندي Bill C.٣٦ من البرلمان الكندي في ٢٠٠١/١١/٢٨ وتم التصديق عليه في ٢٠٠١/١٢/١٨ وقد منح هذا القانون مجلس الوزراء سلطة إصدار قرارات تسري لمدة عام لمواجهة حالات الطوارئ وأعطي وزير الدفاع صلاحية إعلان أية منطقة معرضة لحالة من حالات الطوارئ كمنطقة عسكرية مؤقتة يطبق بها القانون العسكري ويكون الإعلان ساريا لمدة عام. وفي مجال الإجراءات الجنائية فإن المشتبه فيهم والمتهمين بارتكاب جرائم إرهابية يتمتعون بذات الضمانات الإجرائية شأن أية قضية أخرى، إلا أنه قد تم إدخال استثناء بموجبه فإنه لدي استجواب أي شخص مشتبه في ارتكابه أعمالاً إرهابية يلتزم بالإجابة حتى لو كانت إجابته ستؤدي إلي إدانته، علي أن الدليل المستمد من هذه الإجابة من غير الجائز استخدامه ضده في المحاكمة الجنائية. و قد تضمن القانون أيضا تعديل قانون الهجرة بوضع ضوابط أكثر صرامة لمنح حق اللجوء

لأي فرد تحوم حوله الشبهات حول ارتباطه بأية تنظيمات إرهابية.

ومؤخرا قدمت الحكومة البريطانية مشروع قانون جديد لمكافحة الإرهاب إلي مجلس العموم لمناقشته تضمن إجازة احتجاز المشتبه في ارتكابهم أعمالاً إرهابية لمدة سبعة أيام يجوز مدها بموافقة السلطات القضائية، كما أعطي المشروع صلاحيات أوسع في مجال تفتيش منازل المشتبه فيهم وضبط المستندات والمنشورات وكذلك تفتيش السيارات وكان قد سبق ذلك إقرار قانون لمكافحة الإرهاب في ديسمبر ٢٠٠١ تضمن العديد من الإجراءات الاستثنائية مثل السماح للأجهزة الأمنية بمراقبة الهواتف ومراقبة الرسائل المرسلة بالبريد الإلكتروني والمواد المنشورة على شبكة المعلومات حيث يلتزم مزودو الخدمة بإتاحة هذه البيانات والاحتفاظ بها فترة طويلة وذلك دون الحصول على تصريح قضائي، كما سمح القانون أيضاً بتمديد حبس المشتبه فيهم حتى بدون توجيه اتهامات وهو ما يشكل في نظر البعض - وبحق - مخالفة صريحة للاتفاقية الأوروبية لحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي أدمجت في القانون البريطاني بموجب قانون صدر في أكتوبر ٢٠٠٠ (٧).

وقد صدرت قوانين مماثلة في عدد من الدول الغربية مثل ألمانيا واليونان والنرويج وأسبانيا والسويد وهولندا واستراليا والولايات المتحدة الأمريكية، ودارت جميعها حول توسيع صلاحيات سلطات التحقيق والضبط الجنائي والتحلل من بعض ضمانات المحاكمة، فضلاً عن ضوابط صارمة على سياسة الهجرة ومنح الملجأ والتوسع في إجراءات الترحيل والإبعاد للعناصر الأجنبية التي تشكل تهديداً للأمن دون انتظار البت في الطعون التي يجوز لهؤلاء رفعها لوقف تنفيذ قرارات الإبعاد أو الترحيل أو إلغائها، بل والسماح بسحب الجنسية من المتجنسين الذي يمثلون تهديداً للأمن أو ينخرطون في أعمال إرهابية.

وعلى الجانب الآخر فإن العديد من دول الجنوب، ولا سيما دول منطقتنا العربية، لا تملك تراثاً من الأنظمة القانونية والدستورية يتضمن توفير الضمانات الأساسية لحماية حقوق الإنسان. كما أن معظمها كان وما يزال متردداً ومحجماً عن الانضمام للاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان التي تتضمن آليات إجرائية تكفل نوعاً من الرقابة الفعالة على إعمال أحكامها. ولذلك فإن الصورة العامة في تلك الدول تُظهر أنها لم تكن بحاجة إلى سن المزيد من القوانين أو اتخاذ إجراءات استثنائية في مواجهة مرتكبي الجرائم الإرهابية، بل أنه وللإنصاف يمكن القول بأنه لا وجه للمقارنة بين ضمانات حماية حقوق الإنسان في إطار إجراءات مكافحة الإرهاب في الطائفتين من الدول برغم ما تشهده من تراجع أو محاولات للتراجع، تلقى معارضة شديدة، في الدول الغربية إذ يبقى البون شاسعاً ذلك أن هذه الضمانات تكاد تكون مغيبة بالكامل في دول منطقتنا العربية سواء من حيث الواقع القانوني أو التطبيق العملي.

ويمكن معرفة ذلك الواقع القانوني من خلال الإطلاع على تقارير التي قدمتها هذه الدول إلى اللجان المنشأة بموجب قرارات مجلس الأمن المتصلة بمكافحة الإرهاب وأخصها اللجنة المنشأة بموجب

القرار ٢٠٠١/١٣٧٣[٨]، حيث عرض العديد منها كافة ما تتضمنه أنظمتهم القانونية من سوءات والتي طالما حرصوا على إخفائها ويمكن استخلاص السمات الرئيسية للأوضاع التشريعية في مجال الضمانات الإجرائية لحماية حقوق الإنسان وعلاقتها بإجراءات مكافحة الإرهاب التي وردت في تقارير كل من الجزائر والأردن وتونس وسوريا ومصر والسودان والسعودية واليمن وأهمها:

أولاً: أنه بالرغم من أن التشريعات القائمة في هذه الدول على قدر من الصرامة بما يغني عن سن المزيد منها، إلا أن البعض من هذه الدول أصدر تشريعات حديثة تتضمن المزيد من الإجراءات الاستثنائية مثل الجزائر حيث صدر القانون رقم ٠٨/٠١ في ٢٦ يونيو ٢٠٠١ بتعديل قانون الإجراءات الجنائية متضمنا العديد من الصلاحيات الاستثنائية في مجال القبض على الأشخاص وتفتيش المساكن والاحتجاز لدى الشرطة حيث أجاز القانون أن تصل مدة الاحتجاز إلى ١٢ يوماً، كما صدر في الأردن في ١٨ أكتوبر ٢٠٠١ قانون يتضمن تشديد العقوبات على الجرائم الإرهابية، وفي تونس صدر القانون ٢٠٠٣/٧٥ يتضمن تقرير صلاحيات استثنائية في مجال الحجز والتفتيش فيما يتصل بالجرائم الإرهابية.

ثانياً: لم تخل التقارير المقدمة من هذه الدول من الإشارة إلى القوانين المنظمة للجمعيات الأهلية وما تتضمنه من ضوابط حكومية صارمة في مجال الرقابة على عمل هذه الجمعيات سواء من حيث إنشائها ابتداء أو تمويلها أو إدارتها أو ما تمارسه من أنشطة.

ثالثاً: أشار العديد من هذه التقارير إلى وجود صلاحيات استثنائية في مجال الإجراءات الجنائية وأشكال من القضاء الاستثنائي للتعامل مع القضايا الإرهابية، بما يشكل مخالفة صريحة للحق في المحاكمة العادلة وحق كل إنسان في اللجوء إلى قاضيه الطبيعي.

رابعاً: أجمعت أيضاً هذه التقارير على تشدد الأنظمة القانونية في هذه الدول في منح اللجوء لمن يشتبه في تورطهم أو صلتهم بالجماعات الإرهابية، وفي مقابل هذا التشدد تبسط هذه الدول من إجراءات التسليم للعناصر الإرهابية المطلوبة من الدول الأخرى دون التريث للتحقق من المعاملة المستقبلية لتلك العناصر.

موقف محكمة العدل الأوروبية:

تبنت محكمة العدل الأوروبية بلوكسمبورج حديثاً في حكم صدر منها بتاريخ ٢١ سبتمبر ٢٠٠٥ موقفاً هاماً فيما يتصل بحجية قرارات مجلس الأمن المتصلة بمنع ومكافحة الإرهاب ومدى التزام مؤسسات الاتحاد الأوروبي بها، وما قد يثار من تعارض بينها وبين الالتزامات الدولية المتعلقة بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

وقد أقيمت هذه الدعوى من قبل مواطن سويدي من أصل صومالي وإحدى المؤسسات المعروفة باسم Al BARAKAAT Foundation والتي تتخذ السويد مقراً لها ضد مجلس ومفوضية الاتحاد

الأوروبي[٩].

وتتمثل خلفية وقائع هذه الدعوى في صدور قرار مجلس الأمن رقم ١٩٩٩/١٢٦٧ في ١٥ أكتوبر ١٩٩٩ الذي تضمن التأكيد على أن الإرهاب يشكل تهديداً للسلم والأمن الدوليين وانطلاقاً من ذلك واستناداً إلى الفصل السابع من ميثاق الأمم المتحدة أوجب القرار على كافة الدول القيام بعدة إجراءات من بينها تجميد الأصول والموارد المالية الأخرى التي تنتمي لحكومة طالبان أو تخضع لسيطرتها بشكل مباشر أو غير مباشر باعتبار أن حكومة طالبان استمرت في توفير الملاذ الآمن لأسامة بن لادن وسمحت له باستخدام إقليم أفغانستان كقاعدة للقيام بعمليات إرهابية دولية، وبهدف وضع القرار موضع التنفيذ أنشئت لجنة عهد إليها بمهمة جمع المعلومات من الدول الأعضاء في الأمم المتحدة حول مدى التزامها بتنفيذ التدابير المنصوص عليها في القرار وتقديم تقارير إلى المجلس بهذا الشأن. ثم صدر قرار مجلس الأمن رقم ٢٠٠٠/١٣٣٣ وعهد إلى اللجنة المشار إليها والتي أطلق عليها لجنة الجزاءات بمهمة إعداد قائمة بالأشخاص والمؤسسات التي ترى اللجنة أنهم منتمون أو مرتبطون بأسامة بن لادن وتنظيم القاعدة.

وتنفيذاً لذلك أصدرت لجنة الجزاءات في ٨ مارس ٢٠٠١ قائمة أولى بالأشخاص والكيانات التي يجب تجميد أموالها وفقا لقراري مجلس الأمن ثم عدلت في ٩ نوفمبر ٢٠٠١ وقد ورد بالقائمة اسم المدعيون[١٠].

وقد صدر عن مجلس الاتحاد الأوروبي والمفوضية عدة لوائح بغرض وضع قرارات مجلس الأمن موضع التنفيذ لعل أهمها لائحة المجلس رقم ٢٠٠١/٤٦٧ المعدلة بقرار المفوضية رقم ٢٠٠١/٢١٩٩ بحظر تصدير سلع وخدمات معينة لأفغانستان وتجميد أصول مالية تتبع حكومة طالبان ثم لائحة المجلس رقم ٢٠٠٢/٨٨١ بإقرار بعض الإجراءات المقيدة ضد أشخاص وهيئات محددة مرتبطة بأسامة بن لادن وتنظيم القاعدة وطالبان، وهي اللوائح التي طالب المدعيان في دعواهما بإلغائها استناداً إلى عدد من الأسانيد لعل أهمها انتهاكها لحقوقهما وحرياتهما الأساسية التي كفلتها القوانين الدولية والأوروبية المعنية بحقوق الإنسان.

وقد انتهت محكمة العدل الأوروبية إلى رفض الدعوى واستندت في ذلك إلى عدد من الحجج نبسطها بإيجاز.

فمن ناحية أولى رأت المحكمة أن التزامات الدول الأعضاء في الأمم المتحدة بموجب ميثاقها تعلو على أي التزام قانوني آخر مرجعه القانون الداخلي أو مرده اتفاقية دولية متعددة الأطراف أو ثنائية أو إقليمية بما في ذلك الالتزامات الناشئة عن الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان أو اتفاقية إنشاء الجماعة الأوروبية.

واستندت المحكمة في ذلك إلى أن علو ميثاق الأمم المتحدة على القوانين الداخلية للدول الأعضاء هو مبدأ مستقر في القانون الدولي العرفي وقننته اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات بموجب المادة ٢٧ منها.

أما علو ميثاق الأمم المتحدة على ماعداه من اتفاقيات دولية فمرده المادة ١٠٣ من ذلك الميثاق التي أكدت علو نصوصه على ماعداه من اتفاقيات أخرى سواء كانت ثنائية أو متعددة الأطراف أو إقليمية. كما أنه لا مجال لتطبيق قاعدة أن النص اللاحق ينسخ النص السابق فنصوص الميثاق تفضل على ماعداها من اتفاقيات سواء كانت سابقة أم لاحقة عليه، وهو الأمر الذي أكدته محكمة العدل الدولية في قضية الأنشطة العسكرية في نيكاراجوا.

ورأت المحكمة أيضاً أن قاعدة سمو الميثاق على ماعداه من اتفاقيات تمتد لتشمل القرارات الصادرة عن مجلس الأمن وذلك أنه من ناحية أولى فإن المادة ٢٥ من ميثاق الأمم المتحدة أوجبت على الدول الأعضاء الالتزام بقرارات مجلس الأمن وتنفيذها، ومن ناحية أخرى فإن محكمة العدل الدولية أكدت في أكثر من حكم لها على علو قرارات مجلس الأمن على ما عداها من التزامات اتفاقية أخرى. وخلصت المحكمة من ذلك إلى أن قرارات مجلس الأمن لها حجية قبل الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي بما يوجب على هذه الأخيرة أن تقوم بكافة الإجراءات الضرورية من أجل التأكد من وضعها موضع التنفيذ، بل أنها تلتزم أيضاً أن تطرح جانباً أي نص من نصوص قوانين الجماعة الأوروبية بل وحتى المبادئ العامة لهذه القوانين إذا كانت ستشكل عائقاً أمام حسن تطبيق الالتزامات الناشئة عن ميثاق الأمم المتحدة.

وبالرغم من أن الاتحاد الأوروبي ليس عضواً في الأمم المتحدة وليس عليه أي التزام إزائها، فقد رأت المحكمة أن مؤسسات الاتحاد تلتزم بعدم إعاقة تنفيذ الدول الأعضاء لالتزاماتها بموجب الميثاق. وفي نفس الإطار ذكرت المحكمة أنه وفقاً للمادة ٢/٤٨ من ميثاق الأمم المتحدة فإن قرارات مجلس الأمن يجب أن تنفذ إما مباشرة عن طريق الدول الأعضاء أو من خلال ما تقوم به هذه الدول في المنظمات الدولية التي تتمتع بعضويتها.

وتبعا لما تقدم خلصت المحكمة إلى أن مؤسسات الاتحاد الأوروبي المدعى عليها لم تكن تملك أية سلطة تقديرية لدى إصدار اللوائح المطعون عليها فلم يكن بمكنتها تعديل محتواها عما ورد بقرارات مجلس الأمن، ومن ثم فقد جاءت هذه اللوائح التزاماً بتلك القرارات وعليه فإن المحكمة بدورها لا تملك مراقبة شرعية هذه اللوائح وإلا اقتضى الأمر مراقبة شرعية قرارات مجلس الأمن وهو ما لا تختص به، ذلك أن إجابة المدعين لطلباتهما بالقضاء بعدم شرعية لوائح مجلس ومفوضية الاتحاد الأوروبي المطعون عليها لكونها تتضمن اعتداءاً على حقوقهما وحرياتهما كما نصوص قوانين الجماعة الأوروبية إنما يعني ضمناً أن قرارات مجلس الأمن تخالف هذه النصوص.

وقد رأت المحكمة أن المجال الوحيد لبسط رقابتها على مشروعية قرارات مجلس الأمن إنما يكون في حالة مخالفة تلك القرارات لقاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي العام ولا سيما تلك القواعد المعترف بها عالمياً المتصلة بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، إلا إنها مع ذلك انتهت إلى عدم حصول تلك المخالفة.

ففيما يتصل بقرارات تجميد الأصول والأموال رأت المحكمة أن الاعتداء على حق الملكية الذي يشكل مخالفة لمبادئ حقوق الإنسان المعترف بها عالمياً إنما يكون فقط في حالة الحرمان التعسفي من هذا الحق، ولا يمكن اعتبار تجميد الأموال حرماناً تعسفياً من حق الملكية، إذ أنه يمثل إجراءً تحفظياً على عكس المصادرة التي هي نزع للملكية.

أما عن الحق في الدفاع والحق في وسيلة طعن فعالة أمام القضاء فقد أشارت المحكمة إلي تبني مجلس الأمن لقواعد توجيهية في ٧ نوفمبر ٢٠٠٢ عدلت في ١٠ أبريل ٢٠٠٣ تسمح بإمكانية مراجعة قرارات لجنة الجزاءات بهدف محو اسم من الأسماء الواردة بالقوائم المعدة من قبلها. وبرغم أن هذه القواعد لا تسمح للطرف المعني أن يمثل بنفسه أمام لجنة الجزاءات إلا أن إتاحة إجراء تعديل علي القوائم يعني عدم مخالفة القواعد الأساسية لحقوق الإنسان المتعلقة بالحق في الدفاع والحق في اللجوء للقضاء.

ويمثل قضاء محكمة العدل الأوروبية السابق تطوراً لافتاً للنظر فيما يتصل بموقف قضاء الاتحاد الأوروبي من قضايا حقوق الإنسان يشكل في تقديري خطوة واسعة للوراء لا يخفف من وطأتها إلا أنه لم يصدر من جهة القضاء الأصلية المعنية بقضايا حقوق الإنسان وهي المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان والتي لم يكن بمكنة المدعين اللجوء إليها لكون القرارات المطعون عليها قد صدرت من مؤسسات الاتحاد الأوروبي. ومن الناحية القانونية تبدو الأسانيد التي ارتكزت عليها المحكمة فيما انتهت إليه من قضاء محل نظر للأسباب الآتية:

أولاً: لم يكن من المستساغ ما خلصت إليه المحكمة من أن قرارات مجلس الأمن لها حجية مطلقة وأن مؤسسات الاتحاد الأوروبي تلتزم بوضعها موضع التنفيذ دون أن يكون لها أي هامش تقدير حتى في تحديد الكيفية التي تنفذ بها هذه القرارات. فمن ناحية أولى فإنه وإن كان ميثاق الأمم المتحدة وقرارات مجلس الأمن الصادرة تطبيقاً للفصل السابع من الميثاق تعلو على القوانين الداخلية للدول الأعضاء وأن على هذه الأخيرة التزام بتنفيذها، فإن الاتحاد الأوروبي وأجهزته ليس عضواً في الأمم المتحدة وليس مخاطباً بنصوص ميثاقها كما أنه ليس عليه التزام بتنفيذ القرارات الصادرة عن أجهزتها وقد استقر على ذلك قضاء محكمة العدل الأوروبية في قضايا سابقة(١١).

ومن ناحية ثانية فإن قضاء محكمة العدل الأوروبية مستقر أيضاً على مؤسسات الجماعة الأوروبية تلتزم بعدم إعاقة تنفيذ الدول لالتزاماتها وفقا لميثاق الأمم المتحدة وليس أن تقوم هي نيابة عن الأعضاء بتنفيذ هذه الالتزامات(١٢).

وأخيراً فإن المادة ٢/٤٨ من ميثاق الأمم المتحدة ـ التي تلزم الدول الأعضاء بتنفيذ قرارات مجلس الأمن إما مباشرة أو من خلال سعيها لذلك عبر المنظمات الدولية التي يتمتعون بعضويتها ـ لا تخاطب هي الأخرى الاتحاد الأوروبي ومؤسساته ولا تلقي على عاتق هذه الأخيرة بأي التزام.

ثانياً: إن قرارات مجلس الأمن وسائر أجهزة الأمم المتحدة شأن سائر المنظمات الدولية يمكن أن

تكون محلاً للمراجعة إذا خالفت هذه الأجهزة أو المنظمات في عملها قاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي العام، وهو ما نصت عليه اتفاقية فيينا لقانون المعاهدات في المادة ٥٣ منها ـ والتي جاءت تقنيناً لقواعد القانون الدولي العرفي ـ من بطلان أية معاهدة إذا ما تعارضت مع قاعدة آمرة من قواعد القانون الدولي العام Jus Cogens وعرفت هذه القواعد الأخيرة بأنها القواعد التي تعارفت عليها وقبلتها الجماعة الدولية كقواعد لا يمكن التحلل منها أو تعديلها إلا بقاعدة تحمل نفس الصفة. وعلى ذلك فإن كافة أجهزة الأمم المتحدة يجب أن تلتزم في أدائها لوظائفها بقواعد القانون الدولي الآمرة ومن بينها ما اعتبره الميثاق "مبادئ وأهداف الأمم المتحدة "وتحتل قواعد ومبادئ حقوق الإنسان أهمية خاصة بين تلك المبادئ والأهداف وقد قررت محكمة العدل الدولية في أكثر من حكم لها أن مبادئ حقوق الإنسان تمثل قواعد آمرة لا يمكن التحلل منها وتلتزم كافة أجهزة الأمم المتحدة والدول لأعضاء بعدم مخالفتها(١٣). وعلى ذلك فإن مجلس الأمن إذا خالف لدى قيامه بوظيفته في حفظ السلم والأمن الدوليين بمخالفة قواعد القانون الدولي الآمرة المتعلقة بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية كان تصرفه موصوماً بالبطلان ولا يصير بمنأى عن إمكانية مراجعة قراراته وعدم التقيد بها.

ثالثاً: إن من المثير للدهشة ما خلصت إليه المحكمة من أن تجميد أموال المدعيين دون أن يتمكنا من مراجعة هذا القرار أو الطعن عليه بوسيلة طعن قضائية فعالة لا يعد اعتداء على الحقوق الأساسية للمدعين أو مخالفة للقواعد الآمرة للقانون الدولي العام، وأن الحرمان التعسفي من الحق في الملكية بنزعها هو الذي يشكل فقط تلك المخالفة، ذلك أن من البديهيات القانونية أن الحق في التصرف والانتفاع والاستغلال هي من الحقوق المتفرعة من حق الملكية وأن المساس بهذه الحقوق بدون مبرر قانوني سائغ يعد حرماناً تعسفياً من حق الملكية.

أما عن الاعتداء على الحقوق الأساسية للمدعين المتصلة بالحق في الدفاع والحق في وسيلة انتصاف قضائية فعالة فإنه قد فات المحكمة عندما قررت أن تبني مجلس الأمن لقواعد توجيهية لتنظيم عمل لجنة الجزاءات في ٧ نوفمبر ٢٠٠٢ والتي عدلت في ١٠ أبريل ٢٠٠٣ كي تسمح للمتضررين من قرارات مجلس الأمن بتقديم التماس إلى حكومات الدول التي يقيمون بها أو يحملون جنسيتها لرفع أسمائهم من قوائم لجنة الجزاءات، أن لوائح مؤسسات الاتحاد الأوروبي المطعون عليها قد صدرت في تواريخ سابقة، ومن ثم وبفرض كفاية هذا الإجراء كوسيلة طعن (قضائية) فعالة تضمن الحق في الدفاع ـ وهو ما نعارضه بشدة ـ فإن اللوائح المطعون عليها قد شابها عيب عدم المشروعية في الفترة السابقة على تبني مجلس الأمن لتلك القواعد التوجيهية.

كما أنه من ناحية أخرى فإن تمكين المتضررين من تقديم التماس إلى حكومات الدول التي يقيمون بها أو ينتمون إليها بجنسياتهم لرفع أسمائهم من قوائم لجنة الجزاءات لا يمكن القول بأنه يشكل وسيلة طعن قضائية فعالة أو يكفل توفير الحق في الدفاع للطاعنين إذ ليس بمكنة هؤلاء تقديم تلك الالتماسات

مباشرة إلى لجنة الجزاءات وسيتوقف الأمر على القرار السياسي للدولة التي سيتقدمون إليها بطلبهم في عودة إلى قواعد الحماية الدبلوماسية التقليدية. كما أنه ليس من المقبول أيضاً القول بأن لجنة الجزاءات هي جهة قضائية، إذ أنها لا تكفل لدى فحصها هذه الطلبات الضمانات القضائية المتطلبة في العمل القضائي من حيث كفالة الحق في الدفاع والعلانية والاستقلال وتسبيب الأحكام إلى آخر هذه الضمانات، علاوة على أنها لجنة ذات تشكيل سياسي تضم ممثلين للدول الأعضاء في مجلس الأمن ولا يعملون بصفة فردية مستقلة بل يمثلون دولهم.

وأخيراً فإن قضاء المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان قد استقر على أن جسامة الجزاء الموقع قد يكون عاملاً يؤدي لوصفه بأنه عقوبة جنائية(١٤)، وهو ما ينطبق في تقديرنا على إجراء مثل تجميد الأموال الأمر الذي كان يقتضي إحاطته بضمانات قضائية تكفل حق الدفاع لمن وقعت عليه هذه العقوبة وليس جعل الأمر برمته في يد جهاز سياسي وغل يد الكافة عن إعمال أي نوع من رقابة المشروعية على ما يتخذه هذا الجهاز من قرارات.

لجنة مناهضة التعذيب وإجراءات مكافحة الإرهاب:

وهي الجهاز المعني بالرقابة على تنفيذ أحكام اتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من أشكال المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو المهينة، وقد أصدرت حكماً حديثاً في ٢٤ مايو ٢٠٠٥ في أحد البلاغات المقدمة إليها وفقاً لمادة ٢٢ من الاتفاقية التي تسمح بتلقي اللجنة بلاغات فردية من الدول التي أعلنت قبول اختصاص اللجنة في هذا الصدد وذلك في شكوى مقدمة من مواطن مصري ضد السويد ويتصل هذا الحكم بضوابط حماية حقوق الإنسان وحرياته لدى اتخاذ إجراءات مكافحة الإرهاب(١٥).

وترجع وقائع هذه القضية حسبما عرضتها لجنة مناهضة التعذيب إلى أنه في عام ١٩٩٨ حوكم الشاكي أمام المحكمة العسكرية العليا في مصر غيابياً مع أكثر من مائة متهم آخرين، وقد أدين بتهمة الانتماء إلى جماعة إرهابية هي تنظيم الجهاد وعوقب بالسجن لمدة ٢٥ عاماً دون أن يكون هناك إمكانية لاستئناف ذلك الحكم ، وكان الشاكي في ذلك الحين موجوداً بإيران حيث غادرها متجهاً إلى كندا وأثناء توقف الطائرة باستوكهولم طلب اللجوء السياسي للسويد في ٢٠ سبتمبر ٢٠٠٠ مستنداً إلى أنه حكم عليه غيابياً بالأشغال الشاقة المؤبدة بتهمة ارتباطه بجماعات أصولية إسلامية وقد رفض هذا الطلب في ١٨ ديسمبر ٢٠٠١ وتبعاً لذلك تم ترحيل الشاكي إلى مصر بعد أن قدمت السلطات المصرية تعهداً بحسن معاملته وعدم تعرضه للتعذيب وقد تم إيداع الشاكي بالسجن، وخلال عدة لقاءات للشاكي في محبسه مع أقاربه ومحاميه ودبلوماسيين سويديين أوضح أنه تعرض للتعذيب، كما أفاد مسؤولون بمنظمات حقوق إنسان مصرية أنه من المرجح أن يكون قد تعرض للتعذيب.

وفي معرض دفاعها أشارت الحكومة السويدية إلى قرار مجلس الأمن رقم ١٣٧٣ بتاريخ ٢٨ سبتمبر ٢٠٠١ الذي طلب إلى كافة الدول الأعضاء في الأمم المتحدة عدم توفير الملاذ الآمن لأي

شخص يقوم بتمويل أو دعم أو التخطيط لارتكاب أعمال إرهابية، وأشارت أيضاً إلى المعلومات التي أدلت بها السلطات الأمنية السويدية من أن الشاكي يمثل تهديداً أمنياً خطيراً. وذكرت أيضاً أنه في ١٣ ديسمبر ٢٠٠٢ حصلت السلطات السويدية على تعهد من قبل السلطات المصرية حول المعاملة المستقبلية للشاكي لدى ترحيله لمصر وأنه سيعامل وفقاً للقانون الدولي. وقد انتهت لجنة مناهضة التعذيب بعد أن فحصت مختلف أوجه دفاع طرفي الدعوى إلى أن الوقائع التي طرحت عليها تمثل مخالفة من قبل السويد لالتزاماتها وفقاً للمادتين ٣، ٢٢ من الاتفاقية ودعت الحكومة السويدية إلى مراعاة منع مثل هذه الانتهاكات مستقبلاً وإلى إخطار اللجنة خلال ٩٠ يوماً عما اتخذته حيال ما تضمنه القرار.

وقد أكدت اللجنة في عرضها للأسباب التي استندت إليها في قضائها على عدد من المبادئ أهمها:

أولاً: أن الإجراءات المتخذة لمكافحة الإرهاب بما في ذلك عدم توفير ملاذ آمن لمرتكبي الجرائم الإرهابية حسبما تضمنتها قرارات مجلس الأمن هي إجراءات شرعية وضرورية، إلا أنه مع ذلك فإن تنفيذها يجب أن يتم مع الاحترام الكامل لقواعد القانون الدولي المتصلة بحماية حقوق الإنسان ومن بينها ما ورد باتفاقية مناهضة التعذيب وغيره من أشكال المعاملة أو العقوبة لقاسية أو اللاإنسانية أو المهينة أو الماسة بالكرامة.

ثانياً: أنه يمتنع على الدول الأطراف في اتفاقية مناهضة التعذيب وفقاً للمادة الثالثة من الاتفاقية تسليم أو ترحيل أي شخص لدولة حيث توجد أسباب موضوعية للاعتقاد بأنه سيكون في خطر التعرض للتعذيب فيها، ويتم تقييم مدى وجود هذه الأسباب الموضوعية في الوقت الذي يتم فيه التسليم أو الترحيل. ويعد مؤشراً على توفر هذه الأسباب الموضوعية وجود اتجاه عام في الدولة التي سيرحل إليها هذا الشخص نحو ارتكاب انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان أو أن تكون التقارير الدولية قد رصدت حصول ذلك التعذيب فيها بشكل مستمر وواسع النطاق.

ثالثاً: أنه لا يمكن التعويل على التعهدات الدبلوماسية التي تقدم بحسن المعاملة وعدم التعرض للتعذيب ما لم تقترن هذه التعهدات بآلية لمراقبة تنفيذها.

رابعاً: أن قرارات الترحيل أو الإبعاد التي تتخذ يجب أن يتاح الطعن فيها من قبل جهة طعن محايدة ومستقلة وفعالة لمراقبة مدى مراعاة هذه القرارات للالتزامات الدولية المتعلقة بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

وهكذا فإن لجنة مناهضة التعذيب من خلال هذا القرار وعلى خلاف موقف محكمة العدل الأوروبية قد أكدت على مبدأ بالغ الأهمية وهو أن الدول لدى تنفيذها لالتزاماتها الدولية المتعلقة بمكافحة الإرهاب ومنعه –مع التسليم بالحاجة الماسة لتنفيذ تلك الالتزامات– يجب أن تراعي عدم مخالفة قواعد القانون الدولي المتعلقة بحماية حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

إن تباين موقف الأجهزة القضائية المعنية بحقوق الإنسان من كيفية حل إشكالية تنفيذ الالتزامات الدولية المتصلة بإجراءات مكافحة الإرهاب في إطار من احترام حقوق الإنسان، والخطوات

التراجعية التي شهدتها وتشهدها العديد من الدول الغربية في مجال تشريعات مكافحة الإرهاب إنما تعكس أن الإرهاب قد بات يشكل خطراً مزدوجاً، فمع ما يمثله من تهديد للأرواح والممتلكات فإنه يهدد وبشكل أكبر تراثاً ضخماً من القيم والتقاليد القانونية الإنسانية كافحت البشرية كثيراً في سبيل الحصول عليه ويبدو أن أمامها تحدياً أكبر في أن تحافظ على ما اكتسبته.

الهوامش

(1) Michèle Lenoble–Pinson، Liberticide – Néologisme révolutionnaire، dans، Pas de liberté pour les ennemis de la liberté، acte du colloque du 14 Fèvrier 2000،Bruylant، Bruxelles. P. 19.
(2) J. RAWLS، Libéralisme politique، cité par Philippe Gérard، La protection de la démocratie contre les groupements liberticides ، dans Pas de liberté pour les ennemis de la liberté، acte du colloque du 14 Février 2000،Bruylant، Bruxelles. P. 83 et sui.
(3) CEDH، Arrêt du 30 Janvier، partie socialiste unifié de Turquie C. Turquie.
(4) www.un.org/terrorism.
(5)Ibid.
(6) www.legifrance.gouv.fr.
(7)Driss El Yazmi، The Impact of the September 11 attacks on civil liberties in Europe، Terrorism &Human rights after September 11، Symposium organized by Cairo Institute for Human Rights Studies، January، 2002، P. 67.
(٨) على سبيل المثال:
www.un.org/Docs/sc/committees/1373
(9) Arrêt du 21 Septembre 2005، Ahmed Ali Yusuf & Al BARAKAAT Foundation C. Conseil et Commission، http:/curia.eu.int.
(١٠) خضعت هذه القوائم للتعديل أكثر من مرة، كما أن التدابير التي اتخذت من مجلس الأمن هي محل مراجعة دورية، وتراجع في ذلك

القرارات ٢٠٠٢/١٣٩٠، ٢٠٠٣/١٤٥٥، ٢٠٠٤/١٥٢٦،
1617/2005 www.un.org/terrorism.

(11) Arrêt du 28 avril 1998، Dorsch Consult. C. Conseil et commission،
T−184/95.

(12) Arrêt du 14 Octobre 1980، Burgoa، 812/79.

(13) CIJ. Arrêt du 8 Juillet 1996، Liceité de la menace ou de l'emploi d'armes nucléaires.

(14) Arrêt du 7/8/1996، Homer C. Franc.

(15) CAT/c/34/D/233/2003 jurisprudence، Communication No. 233/2003، du 24/5/2005، Agiza Vs. Sweden، www.ohchr.org/english/bodies/cat.

الارتباط الاستراتيجي بين حقوق الإنسان والأمن القومي الأمريكي

دراسة حول السياسة الخارجية الأمريكية

عرض: هشام سليمان عبدالغفار *

في هذا المقال سوف نستعرض أهم ما جاء في المقالة المنشورة في المجلد السابع عشر من مجلة جامعة هارفارد لحقوق الإنسان والصادر في ربيع عام ٢٠٠٤، بقلم الباحث (ويليام و. بيرك وايت)[١]، والتي يتعرض فيها وايت بالنقد والتحليل لاختيارات أولويات السياسة الخارجية للولايات المتحدة عبر فترات مختلفة، واستنتج منها الإعلاء من شأن اعتبارات الأمن القومي على حساب حقوق الإنسان على اعتبار أنهما هدفان متناقضان للسياسة الخارجية الأمريكية؛ وذلك على العكس من الطبيعة الحقة للأمور كما يراها وايت من وجهة نظره بأنهما متلازمان وهو ما سيتضح فيما يلي من سطور.

ولكن في البداية يجب أن نشدد أن اختيارنا لعرض مثل هذه المقالة لم يأت إلا لمحاولتها التعرض لإحدى أهم المعضلات التي تواجه مسيرة حقوق الإنسان على المستويين العالمي والوطني على السواء منذ نشوء الاهتمام بقضايا حقوق الإنسان منذ منتصف القرن الماضي على أقل تقدير. حيث إن القاعدة كانت - ولاتزال للأسف الشديد - تنحية ما تقتضيه مسألة حقوق الإنسان جانبا للتفرغ وإعطاء الأولوية لاعتبارات الأمن القومي الأكثر أهمية؛ وذلك في نظرة ضيقة تغفل عما هو قائم من ترابط حيوي واستراتيجي بين القضيتين، والذي قد يؤدي الإلمام به إلى تحقيق ما في صالح القضيتين سويا.

وهذا هو ما خلص إليه وايت من تحليله للسياسة الأمريكية من حيث إن صانعي السياسة الأمريكية منذ منتصف القرن الثاني على أقل تقدير كانوا يرون في حماية الأمن القومي والترويج لاحترام

* معيد بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية - جامعة القاهرة.

حقوق الإنسان هدفين على طرفي نقيض يتم الإعلاء من قدر أحدهما على حساب الآخر – والذي كان غالبا ما يكون قضية حقوق الإنسان؛ وهو مايراه أمراً غير ضروري وغير سليم من الناحية الاستراتيجية؛ لأنه كي تكون السياسة الخارجية الأمريكية أكثر كفاءة فلابد من إعادة هيكلتها كي ترى في الأمن القومي ومسألة حقوق الانسان ليس فقط هدفين مترابطين – بل ومتكاملين أيضا. وما ذلك إلا لأن حماية حقوق الانسان بصورة أفضل حول العالم، ستجعل الولايات المتحدة – في المحصلة– أكثر أمانا.

لتبرير الإعلاء من جانب حقوق الانسان، فإن الكاتب يفترض وجود علاقة بين ممارسات حقوق الإنسان داخل الدول وقابليتهم للاشتراك في عمل عدواني على المستوى الدولي – والتي يمكن أن تهدد أمن العالم؛ ومن ثم أمن الولايات المتحدة بالتالي. ويسوق وايت دليلا على ذلك من فترة ما بعد الحرب الباردة لتبرير نظريته، والذي يشير إلى أن الدول التي مارست انتهاكات لحقوق مواطنيها بصورة منتظمة، فإن ذلك كان مؤشرا لاحتمالية تورط هذه الدول في عمل عدواني خارجي.

وطالما أن أهم أهداف السياسة الخارجية الأمريكية هو الحفاظ على الاستقرار في العالم ومنع الأعمال العدوانية، وبافتراض صحة فرضيته، فإن الكاتب يرى أن صانعي السياسة الأمريكية أضحت لديهم أداة جديدة أكثر قدرة وفعالية – وهي الدعوة لاحترام حقوق الإنسان. ويرى الكاتب أن إعمال مثل هذه الاستراتيجية سينتج عنه عدد من التغيرات، منها: تغير الدول محل الاهتمام في السياسة الخارجية الأمريكية وتغير طريقة التعامل معها، تحسين الدول لممارسات حقوق الإنسان لديها سيكون بمثابة بادرة حسن نية من قبل الدولة للمجتمع الدولي.

ثم انتقل بعد ذلك الكاتب لتحليل وضع مسألة حقوق الإنسان على أجندة السياسة الخارجية الأمريكية وإخضاعها لاعتبارات الأمن القومي، حيث يرى أنها كان ينظر إليها على أنها ترف لا يتم الانشغال به إلا في حالة عدم وجود تهديد للأمن القومي – وهو ما لم يكن يحدث إلا قليلا؛ فكانت النتيجة تهميش مسألة حقوق الإنسان – حيث لم يتم مثلا إدراج قضايا حقوق الإنسان على أجندة السياسة الخارجية الأمريكية إلا في مطلع السبعينيات قرب انتهاء حرب فيتنام – مع إقرار الكونجرس الأمريكي لقانون يجبر رئيس الولايات المتحدة على تقديم تقرير عن حالة حقوق الإنسان في الدول المتلقية للمعونة الأمريكية. وإن كان هذا القانون لم يلق تجاوبا كافيا من الإدارة الأمريكية – لا سيما مع وجود أشخاص ككيسنجر وزير الخارجية حينئذ ورؤيته المعروفة حول عدم توافق قضايا حقوق الإنسان مع مقتضيات الأمن القومي الأمريكي. واستمر هذا الاتجاه مع ولاية كارتر – على الرغم من ذهاب بعض التوقعات حينها بحدوث بعض التطور في هذا الصدد لوجود تحول في لهجة الخطاب على المستوى الرسمي دفعت للتفكير بتوجيه اهتمام أكبر بقضايا حقوق الإنسان وتوافقها مع باقي أهداف السياسة الخارجية – الأمر الذي لم يتحقق في الواقع بصورة كاملة مع استمرار تفوق المصالح الاقتصادية والاستراتيجية في الاستحواذ على اهتمام صانعي السياسة الخارجية.

ومع وصول ريجان[٢] لسدة الحكم، تم استغلال قضايا حقوق الإنسان في إطار الحرب الباردة – لانتقاد الإتحاد السوفيتي وبقية دول المعسكر الاشتراكي مثلا أو التغاضي عن الانتهاكات الحادثة في الدول الحليفة. ولم يتغير الأمر كثيرا بعد انتهاء الحرب الباردة وتولي كلينتون للحكم – ولعل في استعمال ملف حقوق الإنسان في العلاقات مع الصين للضغط عليها لتحقيق مآرب اقتصادية خير دليل على ذلك، هذا فضلا عن إحجامه عن التدخل في رواندا لوقف المذابح التي كانت ترتكب فيها لانتفاء المصالح الأمريكية هناك على العكس من حالة كوسوفا حيث تم التدخل فيها عسكريا للحفاظ على الاستقرار والتوازن في القارة الأوربية.

وفي الفترة الراهنة، لايزال هذا التوجه قائما، خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، مما أدى إلى تنحية قضايا حقوق الإنسان جانبا مع تركيز الاهتمام على القواعد العسكرية وأجهزة المخابرات للتحسب ضد كل من يحاول تعريض أمن الولايات المتحدة للخطر – ولعل في الحرب على أفغانستان والعراق خير دليل على ذلك.

وبعد ذلك انتقل وايت لاستعراض وتحليل أمثلة لبعض الحالات التي تم فيها إعمال القوة المسلحة في عالم ما بعد الحرب الباردة يربط فيها ما بين أعمال القمع الداخلي وأفعال الاعتداء فيما بين الدول. وعملية الربط هذه تنتج ثلاثة افتراضات رئيسية:

الأول: أن الدول التي تنتهك حقوق مواطنيها بصورة منتظمة هي الأكثر احتمالية للتورط في اعتداءات خارجية.

الثاني: بالمقابل؛ فإن الدول ذات السجلات الجيدة والمقبولة لممارسات حقوق الإنسان من غير المحتمل تورطها في اعتداءات خارجية.

الثالث: الدول التي تحترم حقوق الإنسان يمكن لها أن تشارك في عمليات تدخل إنساني دولية – وفق أحكام القانون الدولي – وذلك للمساهمة في احترام الدولة المتدخل فيها لحقوق مواطنيها التي تنتهكها بصورة منتظمة؛ أي أن الدفاع عن حقوق الإنسان هنا يأتي كدافع رئيسي –إن لم يكن الرئيسي– وراء أفعال السياسية الخارجية للدولة التي تحترم حقوق مواطنيها.

ويكرر الكاتب نقطته الرئيسية مرة أخرى محاولا التأكيد عليها في أذهان صانعي السياسة الخارجية الأمريكية، وهي أنه في حال إثبات صحة العلاقة المشار إليها سابقا فإن وضع سياسة خارجية يكون هدفها تحسين حالة حقوق الإنسان ستكون ذات مردود إيجابي من حيث تحسين الأمن على المستويين القومي والعالمي وذلك بتقليل عدد الدول المحتمل تورطها في اعتداءات خارجية.

ويرى الكاتب أن العلاقة بين علاقته المفترضة هذه ونظرية السلام الديمقراطي ليست منبتة؛ وإنما هي تلمس بعداً غالبا ما يتم التغاضي عنه وإغفاله في أدبيات النظرية؛ وهو مستوى مؤسسية الدولة ومدى احترامها لمواطنيها.

ثم عرج الكاتب لاستعراض تاريخ نظرية السلام الديمقراطي –وهو ما لا نجده مجالنا في هذا

الإطار- وإن كان الكاتب قد ركز على أن الأمر الأكثر أهمية ليس طبيعة الدولة ومدى ديمقراطيتها وإنما مدى توفيرها من حماية لحقوق الإنسان الرئيسية في صورة دساتير ليبرالية.

ويشدد الكاتب - في سبيله لإثبات صحة علاقته - على حقيقة أن فترة ما بعد الحرب الباردة غير كافية من حيث توفير البيانات لتوضيح الارتباط الإيجابي بين انتهاك حقوق الإنسان من قبل الدولة داخليا وعنفها على المستوى الخارجي إحصائيا. وإنما هو سيعتمد على بعض أبعاد الدولة الديمقراطية -وهما تحديدا الحريات وسيادة القانون- من بين الأبعاد المتضمنة في أدبيات نظرية السلام الديمقراطي.

وبعد ذلك تحول وايت -في القسم الثاني من الدراسة- لتناول إشكالية التعريفات، حيث قام بتعريف حقوق الإنسان بصورة إجرائية؛ فاختار - في ضوء ما تقدم - أن يقصر نفسه على تعريف ضيق لحقوق الإنسان يرى فيه "أنها بمثابة حريات سلبية - أو قدرة الفرد على تحقيق النوايا المتعلقة دون قيود أو عقبات "وهو ما يستتبع -حسب وجهة نظر الكاتب- تمتع الأفراد بحرية التفكير على أقل تقدير. ويرجع الكاتب اختياره لهذا التعريف المقتضب لحقيقة أنه لا يستلزم لإثبات العلاقة استعراض سياسات حقوق الإنسان بالتفصيل داخل كل دولة يتم دراستها - ولذلك فإنه سيقصر نفسه على مؤشرات حالة احترام حقوق الإنسان التي تتبناها التقارير السنوية لمؤسسة "Freedom House" ولا سيما تلك المتعلقة بالحريات المدنية لارتباطها الوثيق بحماية حقوق الإنسان الأساسية - مع إخضاعه للمؤشرات المستقاة من هذه التقارير لنظيراتها المتضمنة في التقارير السنوية لمنظمة العفو الدولية، منظمة هيومان وايتس واتش، ووزارة الخارجية الأمريكية للتدقيق وتكوين صورة أوضح تعطي انطباعا واضحا حول إذا ما كانت دولة ما تمارس انتهاكات حقوق الإنسان الأساسية بصورة منتظمة.

أما بالنسبة للمفهوم الرئيسي الآخر في الدراسة، فقد قام وايت باختيار تعريف لأعمال العدوان- وذلك لعدم توافر تعريف متفق عليه على المستوى الدولي لهذا المفهوم -على أنها: "انتهاك دولة ما لإقليم دولة أخرى باستخدام القوة المسلحة خارج أغراض الدفاع الشرعي عن النفس، أو الترخيص من جانب مجلس الأمن، أو تم القيام به من قبل تحالف دولي واسع وحاصل على ترخيص مسبق من جانب مجلس الأمن ".

وعدد وايت الصراعات الدولية الرئيسية فيما تلا انتهاء الحرب الباردة وحتى مطلع عام ٢٠٠٤، فوجدها كالتالي: غزو العراق للكويت عام ١٩٩٠، التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة في حرب الخليج الثانية ١٩٩١، تدخل الأمم المتحدة في البوسنة عام ١٩٩٥، الحرب الكونغولية (١٩٩٨-٢٠٠٣)، الحرب بين إريتريا وإثيوبيا عام ١٩٩٩، تدخل حلف الناتو في كوسوفا عام ١٩٩٩، هجوم الولايات المتحدة على أفغانستان عام ٢٠٠١، والحرب - بقيادة الولايات المتحدة- على العراق عام ٢٠٠٣.

وقد استبعد الكاتب عددا من هذه الصراعات لعدم اندراجها في أي من الفئات المتضمنة في تعريفه

لأعمال العدوان؛ حيث جاء التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة في حرب الخليج الثانية وتدخل الأمم المتحدة في البوسنة بترخيص من مجلس الأمن. كما استبعد هجوم الولايات المتحدة على أفغانستان لاعتباره إياه واقعا ضمن أعمال الدفاع الشرعي عن النفس.

ولإثبات العلاقة التي يفترضها الكاتب عمليا، لجأ إلى توضيحها – دون الخوض في تفصيلات عن طبيعة ودرجة انتهاكات حقوق الإنسان – في ظل كل من الحالات الرئيسية للصراع الدولي كما يلي: في الحالة الأولى جاء غزو العراق للكويت في وقت كان يتم فيه تصنيف العراق ضمن واحدة من أكثر الدول سوءا من حيث سجل ممارسات حقوق الإنسان لديها بدرجة (٧,٧) على مقياس احترام حقوق الإنسان بحيث صنفت كدولة غير حرة – وهو ما يجعل العلاقة قائمة بالنسبة لها.

أما الحالة الثانية، وهي الحرب الكونغولية (١٩٩٨- ٢٠٠٣)، والتي تورطت فيها كل من بوروندي ورواندا وأوغندا – بمساندتهم للحركة الكونغولية من أجل الديمقراطية المعارضة وإن بدرجات متفاوتة – ضد الحكومة القائمة في كينشاسا بقيادة لوران كابيلا الذي دعمته أنجولا – وبغض النظر عن الدوافع وراء أو أشكال التدخل في هذه الحرب، فإن هذه الدول ستعامل على أساس من انغماسها في عمل عدواني خارجي بشكل عام – لخدمة أغراض التحليل. فكل من هذه الدول وجد أنها متورطة في أعمال قمع لمواطنيها في الداخل.

حيث تم تصنيف أنجولا كدولة غير حرة بدرجة (٦,٦) على مقياس احترام حقوق الإنسان في التقارير الصادرة عن مؤسسة "Freedom House" خلال الفترة من ١٩٩٨ إلى ٢٠٠٠؛ أما بوروندي التي صنفت بدورها كدولة غير حرة فقد تراوح تقييمها خلال ذات الفترة ما بين درجتي (٧,٧) و(٦,٦) على مقياس احترام حقوق الإنسان. وكذلك جاء تصنيف رواندا في ذات فئة الدول غير الحرة عن ذات الفترة وإن بدرجة (٧,٦) على ذات المقياس. هذا في حين جاءت أوغندا في وضع أفضل نسبيا مع تصنيفها كدولة "حرة نسبيا "بدرجة (٥,٥) في التقارير الصادرة في سنتي ١٩٩٩ و٢٠٠٠. أي أنه في كل من هذه الدول، كان هناك انتهاك لحقوق الإنسان على المستوى الداخلي – مع تفاوت الدرجة من دولة لأخرى.

الحالة الثالثة، وهي حالة الحرب بين إريتريا وإثيوبيا عام ١٩٩٩، وبالنظر لصعوبة تحديد أي من الدولتين كانت البادئة بالاعتداء فقد تم اعتبار أن الدولتين تتحملان بذات القدر من المسئولية عن هذا العمل العدواني، وكانتا في ذات الآن تعانيان من مشكلات مزمنة على صعيد سجلات حقوق الإنسان داخل كل منهما، وإن كان وضع إثيوبيا حينئذ أفضل (صنفت كدولة حرة نسبيا في ذلك العام) مقارنة بإريتريا (والتي صنفت كدولة غير حرة في ذات العام).

تدخل حلف الناتو في كوسوفا عام ١٩٩٩ هو الحالة الرابعة من حالات الصراعات الدولية الرئيسية في فترة ما بعد انتهاء الحرب الباردة؛ وقد قام الكاتب في تحليله إياه بتقسيمه إلى قسمين؛ الأول ويتضمن اعتداء القوات الصربية على إقليم كوسوفا المتمتع بحكم ذاتي – الأمر الذي حدا بالكاتب لتصنيفه على

أنه يندرج ضمن أعمال العدوان الدولية حتى وإن كان مجرد هجوم على "شبه دولة "- ووجد أن العلاقة تثبت في هذه الحالة بالنسبة لصربيا حيث صنفت في تلك السنة على أنها دولة غير حرة بدرجة (٦,٦) على مقياس حالة احترام حقوق الإنسان.

أما بالنسبة للقسم الثاني في هذه الحالة؛ فهو تدخل حلف الناتو في الإقليم؛ والذي يرى الكاتب أنه يمكن النظر إليه من منظورين مختلفين؛ الأول أن هذا التدخل لا يعد اعتداءا لأنه تم بواسطة تحالف دولي عريض (الناتو) وتمت الموافقة عليه فيما بعد من قبل الأمم المتحدة - وبالتالي فهذا القسم لا يخضع لهذا التحليل. أما المنظور الثاني فيرى في هذا التدخل اعتداء غير شرعي، ولكن تم القيام به من قبل مجموعة من الدول التي تحترم حقوق الإنسان (فكل الدول التي شاركت في التدخل كانت تصنف كدول حرة في تقارير حقوق الإنسان) ضد دولة تنتهك هذه الحقوق لحماية ضحايا هذه الانتهاكات.

نصل الآن إلى الحالة الأخيرة من حالات الصراع الدولي محل النظر - وهي الحرب الأمريكية على العراق في مارس ٢٠٠٣، والتي بدورها - حسب رأي الكاتب - يمكن النظر لها من زاويتين؛ الأولى أنها عمل قانوني تم في إطار قراري مجلس الأمن رقم (٦٧٨) و(١٤٤١) وبالتالي فإن هذه الحرب لن تخضع لهذا التحليل حيث خرجت عن تعريف أعمال الاعتداء المشار إليه آنفا. أما الزاوية الأخرى، فترى في هذه الحرب أنها فاقدة لأي غطاء شرعي وتمثل عملا من أعمال الاعتداء - ولكن الكاتب يحاول تكييفها في ضوء افتراضات دراساته - ولو جزئيا بحيث لا تتعارض مع التبريرات الأخرى التي يمكن تفسير الحرب بواسطتها - بحيث يجعلها حربا من قبل دول تحترم حقوق الإنسان ضد دولة لا تحترم حقوق الإنسان؛ حيث إن الكاتب يرى أن هذا التبرير - على محدوديته - كان أحد أهم الأسباب التي وسعت من الدعم الشعبي في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة للحرب.

من استعراض هذه الحالات يخلص الكاتب إلى أن العلاقة بين سوء سجل ممارسات حقوق الإنسان على المستوى الداخلي، والتورط في أعمال عدوان على المستوى الخارجي تثبت بدرجة أو بأخرى لكل من الحالات التي تم استعراضها بأعلى؛ بحيث لم تتورط أي من الدول المعروف عنها احترام حقوق الإنسان في أعمال اعتداء خارجي - اللهم إلا ضد بعض الدول السيئة السمعة في هذا الصدد ولأغراض حماية حقوق الإنسان بصورة رئيسية.

ننتقل الآن إلى الجزء الثالث من الدراسة والذي يحاول فيه الكاتب تقديم تبريرات لوجود العلاقة التي يناقشها عبر الدراسة، حيث يرى أن هناك مبررات نظرية قوية تدعم تلك العلاقة وتبررها بصورة أقوى من تلك التي تقدمها الحالات الواقعية التي تم استعراضها. وهذه المبررات النظرية قام الكاتب بتقديمها في صورة اتجاهين رئيسيين - كلاهما مستقى من أدبيات نظرية السلام الديمقراطي.

الاتجاه الأول، ويركز على القيود التي تفرضها عملية مأسسة حماية حقوق الإنسان، وهو مستقى كذلك من النظرية الليبرالية في العلاقات الدولية كذلك، على سلوك الدولة ولعل أهم هذه القيود قيدين رئيسيين، وهما: توفير إطار واسع لعكس إرادة المجتمع على إتساعه في القرارات التي تتخذها الدولة

(حتى إذا لم تكن ديمقراطية تعددية) - عبر توفير وتأمين حرية التعبير على سبيل المثال وهو ما سيؤدي بالتالي إلى زيادة مستويات التنافس السياسي. أما القيد الثاني فهو توفير حد أدنى من مستويات التعامل مع جميع المواطنين وهو ما سيمثل عائقا أما الدولة من حيث عدم قدرتها على إجبار مواطنيها على التحمل بتبعات تصرفاتها التي لم يوافقوا عليها ابتداءا (كالاشتراك في اعتداء خارجي على سبيل المثال) - وذلك على العكس من الحال في الدول التي لا تحترم حقوق الإنسان حيث أنها يمكنها دائما إجبار مواطنيها على تحمل تكاليف كل تصرفاتها حتى وإن لم يوافقوا عليها.

أما الاتجاه الثاني فيركز فيه الكاتب على حقيقة أن القيم والاعتقادات المشتركة في أولوية حقوق الإنسان تفرض تفرض قيودا على التصرفات الداخلية والخارجية للدول التي تحترم حقوق الإنسان؛ في حين تفشل في فرض قيود مماثلة على سلوك الدول التي لا تحترم حقوق الإنسان. وما ذلك إلا لأنه في حالة الطائفة الأولى من الدول فإن توجهات الأفراد تميل في الغالب إلى تدعيم معطيات حقوق الإنسان الأساسية - الأمر الذي يدفع حكومات هذه الدول إلى أخذ قضايا حقوق الإنسان في الاعتبار. علاوة على ذلك فإن هناك بعد آخر يميز ثقافة احترام حقوق الإنسان - ألا وهو بعدها العالمي بحيث تتسم بإمكانية إنطباقها للبشر كافة. الأمر الذي يعني في المحصلة أن الأفراد في إطار الدول التي تحترم حقوق الإنسان، يميلون إلى دعم حقوق الأفراد الآخرين في ظل دول أخرى قد لا تحترم هذه الحقوق. وهو ما قد يؤدي بالتالي إلى عكس هذه المطالب على حكومات دولهم فتعمل على تدعيم ثقافة حقوق الإنسان حول العالم - وهو ما يعني تحول في نظرة قيادة تلك الدول بعيدا عن الأعمال العدوانية لعدم اتساقها مع دعاوى احترام حقوق الإنسان؛ والتي إذا ما تم الإعلاء منها في مختلف أنحاء العالم فإن ذلك سيولد نوعا مما يمكن تسميته بالاعتماد المتبادل للسياسات - بمعنى أن الدفع قدما بعملية احترام حقوق الإنسان في الدول المختلفة سيؤدي في النهاية إلى تدعيم أمن كل منها بإثنائها عن النوايا العدوانية - في المجالين الداخلي والخارجي.

وعلى العكس من ذلك فإذا كانت الدولة ومواطنيها لا يولون مسألة احترام حقوق الإنسان اهتماما فيما بينهم؛ فإن النتيجة ستكون غياب قضايا حقوق الإنسان واحترامها عن جدول السياسة الخارجية لتلك الدولة. كما أنه في حالة الدول غير الديمقراطية فإن غياب قنوات الاتصال بين الطبقتين الحاكمة والمحكومة، سيؤدي إلى ذات النتيجة حتى إذا ما توافر الاهتمام بين المواطنين بتلك القضايا. وهو ما قد يوفر أرضية لتدخل من جانب الدول التي تحترم حقوق الإنسان لإجبار الدول التي تنتهك هذه الحقوق فيها على تغيير سياساتها في هذا الصدد - أي أن القيم المشتركة لحقوق الإنسان في هذه الحالة لن تعمل كقيد وإنما كحافز على التدخل لا سيما إذا ما دعمتها مطالب أمنية واقتصادية تصب في ذات الاتجاه.

نصل الآن إلى الجزء الرابع من الدراسة، والذي يعرض فيه الكاتب لبعض اقتراحاته حول تغيرات محتملة في السياسة الخارجية الأمريكية والتي تتعلق بقضايا حقوق الإنسان - بما يؤدي في

النهاية إلى تعزيز أمن الولايات المتحدة اعتمادا على العلاقة التي حاول إثباتها فيما تقدم – على أساس من تكامل مقتضيات الأمن القومي ومسألة حقوق الإنسان، وهذه الاقتراحات هي كالتالي:

الاقتراح الأول، ويتعلق باستخدام انتهاكات حقوق الإنسان المنتظمة كمؤشر (يمكن الاعتماد عليه بدقة من جانب العالم الخارجي فيما يتعلق بنوايا تلك الدولة في سلوكها الخارجي) على تولد أعمال اعتداء فيما بين الدول ومدى إمكانية تهديد دولة ما للاستقرار والسلم والأمن الدوليين. ولعل هذا لن ينسحب على كل الدول التي تنتهك فيها حقوق الإنسان، وإنما سيتم استخدامه كمؤشر يتضافر مع بقية العوامل التقليدية (كتفضيلات القادة في تلك الدولة مثلا). ولعل هذا الاقتراح سينتج – حال الأخذ به – تغييرا في ترتيب الدول التي تمثل تهديدا لأمن الويات المتحدة، فبدلا فقط من بناء موقفها على القدرات العسكرية (ومن ضمنها قضية تطوير أسلحة الدمار الشامل)، والتوجهات الأيدلوجية ومدى ترحيب تلك الدول بالأفعال الأمريكية على الساحة الدولية؛ فإن قضية حقوق الإنسان يجب أن تحتل موقعا بارزا عند القيام بمثل هذه الحسابات من قبل صانعي السياسة الخارجية الأمريكية، مع توجيه اهتمام أكبر للدول ذات السجلات الأسوأ من حيث ممارسات حقوق الإنسان – حتى وإن كانت تلك الدول لا تستطيع تهديد الولايات المتحدة بصورة مباشرة؛ إلا أنها من الممكن أن تتحول لعامل لعدم الاستقرار في منطقة كل منها وبالتالي تمثل تهديدا للسلم والأمن الدوليين – الأمر الذي سيستدعى تدخلا أمريكيا في نهاية المطاف. في قول آخر، فإنه إذا ما قامت دولة ذات سجل جيد في ممارسات حقوق الإنسان بتطوير قدراتها العسكرية فإن الولايات المتحدة لا ينبغي أن تنظر للأمر بذات الاهتمام قدر اهتمامها بتطوير دولة سيئة السمعة – فيما يتعلق بممارسات حقوق الإنسان – لقدرات مشابهة.

الاقتراح الثاني؛ ويتركز حول منع أعمال الاعتداءات الدولية عن طريق حفز سياسات وطنية للتعامل مع حقوق الإنسان؛ وذلك عن طريق الضغط الإعلامي على الدول التي تحتاج لتحسين سجلها في هذا المجال وإبراز القضية على أنها واحدة من أولويات الاستراتيجية الخارجية الأمريكية عن طريق ربطها مثلا بالمساعدات والروابط الاقتصادية.

ويؤكد الكاتب مرة أخرى على أن هذا إنما يتم بغرض نهائي أسمى يتمثل في الحفاظ على السلم والأمن الدوليين. ويؤكد على أنه إذا ما تم إعمال مثل هذه السياسة في مواجهة كوريا الشمالية مثلا، فإن هذه السياسة ستؤدي إلى تقليل قابليتها لاستخدام الأسلحة النووية ضد العالم الخارجي.

ويشدد وايت على أهمية أن تكون التطورات التي يمكن الاعتداد بها كتحسن في حالة حقوق الإنسان في الدولة المعنية ذات قيمة وليست مجرد حركات دعائية (كالإفراج عن بعض المعتقلين السياسيين)؛ بحيث يتم مأسسة مثل هذه التطورات – كإجراء تغييرات دستورية وتطبيقها، تدعيم استقلال القضاء، . . . وما إلى ذلك. ويجب أن تتم مراقبة ورصد هذه التطورات عن كثب، كي لا تحاول الدولة إعطاء مؤشرات خاطئة لإخفاء نيتها للاعتداء الخارجي بإدخال بعض التعديلات على مسألة حقوق الإنسان لديها.

أما الاقتراح الثالث الذي تقدم به وايت، فهو إعتماد مسألة حقوق الإنسان كوسيلة لإعادة الدفء للعلاقة بين الولايات المتحدة والأمم المتحدة عن طريق قيام الأولى بالضغط لدعم وللإعلاء من قضايا حقوق الإنسان في أروقة الأمم المتحدة ومن خلال منظماتها - وتحديدا داخل مجلس الأمن.

وبعد ذلك عرج وايت إلى استعراض تصوره للسياسة الخارجية الأمريكية تجاه عدد من الدول التي انتقاها بعد إدخال قضايا حقوق الإنسان في صلب عملية صنع هذه السياسة من منظوره؛ وبدأ بإيران والتي رأى أنها كانت محل اهتمام للسياسة الخارجية الأمريكية بسبب أيدلوجيتها الحاكمة والمناهضة للولايات المتحدة بالإضافة لأسباب استراتيجية أخرى، ويرى أنها ستظل في بؤرة الاهتمام بعد إضافة قضايا حقوق الإنسان - لسجل إيران السيئ في هذا الصدد، والتي تراوح تقييمها ما بين (٥,٦) و (٦,٧) على مقياس ممارسات حقوق الإنسان منذ قيام الثورة الإسلامية فيها بما يجعلها تصنف كدولة غير حرة. النظرة الجديدة التي يقترحها وايت تركز على أن الخطر ليس في امتلاك إيران لأسلحة الدمار الشامل في حد ذاتها، وإنما في قابلية استخدامها وهو ما يمكن تقليله بشدة حال تم تحسين حالة ممارسات حقوق الإنسان فيها عبر وسائل عدة.

تعليق:

إن الفكرة التي يطرحها وايت، ربما هي فكرة نبيلة في حد ذاتها، ويمكن القول أنها حتى لم تبدأ فقط مع الطرح الذي قدمه الكاتب في هذه الدراسة؛ وإنما ثارت هذه القضية مرات عديدة من قبل وكان الاختلاف يتركز - حال الاتفاق على أهمية قضية حقوق الإنسان بحد ذاتها - حول كيفية إدماج هذه القضية في آليات صنع السياسة الخارجية الأمريكية. وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار هذا الطرح أحد الاجتهادات في هذا الصدد، والذي يتميز بنظرته الواقعية وشموليته. وإن كان يؤخذ عليه ما يلي:

فتح الباب أمام التدخل في شئون الدول التي تنتهك حقوق مواطنيها يجب ألا يتم القبول به على ذات الحال كما جاء في الدراسة - كما في حالة قصف حلف الناتو ليوغوسلافيا السابقة أو الاحتلال الأنجلو-أمريكي للعراق؛ وإنما يجب أن يتم في إطار الشرعية الدولية القائمة حتى اللحظة الراهنة - أي بتخويل من مجلس الأمن. وما ذلك إلا للحيلولة دون اتخاذ قضية حقوق الإنسان كذريعة تخفي ورائها مصالح أخرى للدول المتدخلة فيما لو ترك الحبل على الغرب؛ هذا فضلا عن حقيقة أن هذا التدخل لو تم إنما يتم من قبل الدول الكبرى التي لديها القدرة على القيام به - والتي ستلعب بذلك دور شرطي العالم - وهو ما سيمثل تهديدا للدول الأصغر ويفسح المجال لعدم الاستقرار على الساحة العالمية على المدى الطويل.

كذلك فإن الكاتب لم يعرض رؤيته هذه بصورة أشمل وأعم بحيث يمكن الاستفادة منها وتطبيقها لدى دول أخرى، وإن أضعف اقتصاديا وعسكريا من الولايات المتحدة؛ أم أنه يحاول إضافة بعد

جديد لاستدامة الهيمنة الأمريكية على المقدرات العالمية – وهو ما قد لا يكون في مصلحة قضية حقوق الإنسان في حد ذاتها على المدى الطويل إذا ما أخذنا في الاعتبار سجل الولايات المتحدة الطويل في التلاعب باسم قضية حقوق الإنسان –لا سيما في علاقاتها مع دول أمريكا اللاتينية والعالم العربي– وهو الأمر الذي لا نزال نعاني منه في دول المنطقة حتى اللحظة الراهنة.

فضلا عن ذلك فإن وايت لم يتعرض لبعض المواقف التي تحتم على الولايات المتحدة أن تختار ما بين دعم قضايا حقوق الإنسان ومصالحها الاستراتيجية. ولعل خير مثال على ذلك هو معضلة الديمقراطية في الشرق الأوسط والتي تحاول أن تبحث لها عن حل دون جدوى، فاستراتيجيتها القديمة القائمة على دعم النظم التي تنتهك حقوق الإنسان والشعوب أثبتت فشلها حيث أنتجت من ترى فيهم الولايات المتحدة المتطرفين الذين يهددونها عبر العالم؛ ولما حاولت اللجوء إلى تدعيم مسألة حقوق الإنسان ودعم الديمقراطية وجدت أن من سيصل إلى الحكم بالطريق الشرعي هم الجماعات الدينية التي طفت على سطح الحياة الاجتماعية بشدة كنتاج طبيعي لسنوات التضييق والحرمان؛ فحاولت التراجع إلى الخيار الأول –دعم النظم المتسلطة– مع إدخال بعض التعديلات على طرق معالجتها للأمور دون أدنى اعتبار لمتطلبات وتطلعات مواطني هذه الدول أو لقضية حقوق الإنسان في حد ذاتها.

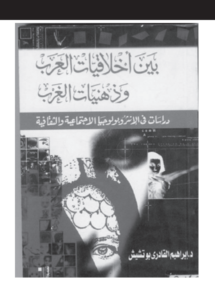
الهوامش

(١) يمكن الإطلاع على النص الأصلي لهذه الدراسة على الموقع الإلكتروني التالي:

http://www.law.harvard.edu/students/orgs/hrj/iss17/burke-white.pdf

(٢) للإطلاع على المزيد حول تقييم السياسة الخارجية الأمريكية في عهد كارتر وريجان وبوش، يمكن مطالعة التقرير المتعلق بهذا الأمر والمتاح على الموقع الإلكتروني التالي:

http://www.usip.org/pubs/specialreports/sr990616.html.



بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب

عرض: أحمد عبد الحميد*

يقدم المؤرخ المغربي إبراهيم القادري بوتشيش في كتابه (بين أخلاقيات العرب وذهنيات الغرب) في خمسة فصول تنويعات على جملة من الاهتمامات المنهجية والتاريخية والآنية يقترب بها من تاريخ المشرق العربي بعد أن قدم إسهامات متميزة في مجال التاريخ المغاربي.

يدور الفصل الأول حول مجتمع الصليبيين في بلاد الشام من خلال الإسطوغرافيا الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية انطلاقا من تدعيم التاريخ الاقتصادي - الاجتماعي المهمش إذا ما قورن بالتاريخ السياسي - النخبوي بعد الاعتراف بصعوبة المهمة في ظل ندرة المصادر واضعاً نصب عينيه البون الشاسع بين كتابات المستشرقين وكتابات المؤرخين الإسلاميين فقد اتسمت الأخيرة بتقديم رؤية متوازنة أقرب إلى "الموضوعية "امتزج فيها العدو الصليبي الشرس بالتاجر الإفرنجي الصديق انعكاسا لواقع عاش الجدل بين الحالين.

لذا يعتمد الكاتب على ما سطره ابن شداد وأسامة بن منقذ وابن الأثير وابن القلانسي والعماد الأصفهاني ولا يلجأ للكتابات الإفرنجية -وهذا نادر- إلا لتدعيم آراء المسلمين أو لتبيان موضوعيتهم على خلفية شطط وتعصب تلك الكتابات.

وبعد تطواف رشيق على النظام السياسي الصليبي وأخلاق الفروسية ولأزياء وقضية التقارب اللغوي ووضعية المرأة يخلص المؤلف إلى أن الكتابات الإسلامية المعاصرة للحروب الصليبية تضيء مساحات هامة من المجتمع الصليبي في بلاد الشام ، وتحفر في جوانب هامة من مخزون عاداته ونظمه

* معيد في كلية الآداب- جامعة عين شمس.

على كافة المستويات وقد أمكن تنسيقها في صورة أكثر توازنا رغم تأثر أصحابها بتداعيات الحروب الصليبية.

وبانتقالنا إلى الفصل الثاني: المرأة الأوروبية في المجتمع الصليبي ببلاد الشام كما وردت في الأدبيات التاريخية الإسلامية – نكون قد انتقلنا من العام إلى الخاص حيث تزداد حرارة الكتابة تأسيسا على تعارض مزدوج بين الذات والموضوع: الذكر/ الأنثى، المسلمين/ الصليبيين.

ويؤكد الكاتب على كثرة عدد النساء الصليبيات ببلاد الشام في تلك الفترة لسيادة حالات متقطعة من السلم النسبي ومرافقة الزوجات لأزواجهن بالإضافة إلى مداعبة الشام لخيال الجميع: رجالا ونساء. وقد استطاعت المرأة الصليبية باختلافها عن التصور النموذجي للمرأة المسلمة –استطاعت استفزاز العقلية المسلمة الذكورية فالتقطت لحظات تألقها السياسي والعسكري سواء في ذلك اضطلاعها بأداء تلك الأدوار من موقع الولاء للصليبيين أو العمالة للمسلمين كما التقطت صورة المرأة الإباحية أو المنفلتة المدعومة بلامبالاة الرجال وقلة غيرتهم على أقل تقدير.

ويخلص الكاتب في نهاية الفصل إلى نتائج من أهمها:

١– تشكلت الأحكام السلبية حول المرأة الصليبية وفقا لمرجعية إسلامية.

٢– قامت النصوص الإسلامية بتصحيح الصورة الكنسية التي ألصقت بالمرأة اتهامات الغواية والدونية.

٣– تعكس حالات الزواج التي تمت بين الصليبيات والأهالي حالة التعايش التي نمت بين الجانبين رغم تأجج نيران الحروب الصليبية.

ولا يبعد الفصل الثالث كثيرا عن ذات النطاق الجغرافي والتاريخي: الشام في القرون الوسطى؛ وتحديدا من خلال رؤية ابن بطوطة للعادات والتقاليد الشامية في أثناء رحلته إلى الشام في القرن الثامن الهجري حيث نلج فضاء معرفيا تتلاقح فيه علوم الأنثروبولوجيا والتاريخ والفولكلور وعلم النفس الجمعي.

يعالج الفصل ثلاث نقاط أساسية:

١– تأطير رحلة ابن بطوطة لبلاد الشام.

٢– جوانب من العادات الشامية (التبرك بالأولياء–الأمراض والتقاليد الجنائزية–عادات الأطعمة واللباس–عادات الزواج وإقامة المواسم...).

٣– ملاحظات نقدية حول صدق ما أورده بشأن بعض العادات الشامية.

يحتفي ابن بطوطة كثيرا بالممارسات الدينية الشعبية التي صاحبت صعود طرقية صوفية أفرزت بنية فكرية متخلفة عكست عصر الانحطاط، وبرزت كنظام اجتماعي ومؤسسة شعبية تدعمها النظم العسكرية الإقطاعية، وهي التفاتة نجح المؤلف عبرها في الربط بين التاريخين السياسي والفكري. كما تنقل نصوص ابن بطوطة صورة التعدد المذهبي والطائفي في بلاد الشام وإن تجاوز الحياد في بعض

أحكامه حيال هذا المذهب أو ذاك.

بل إنه يدخل في حضرة التاريخ الشعبي حين يذكر قصة الملك يعقوب المنصور الذي ترهب وانخلع ولبس المرقعة وقصد بلاد المشرق، وهو ما ينفيه ابن صعد التلمساني نفيا قاطعا، و يبرره المؤلف بولع ابن بطوطة بكل ما هو صوفي.

ويدور الفصل الرابع حول أثر الفتوحات الأموية في الصلات الحضارية بين الجزيرة العربية وشبه القارة الهندية ويبدأ المؤلف بتأكيد أن أسس تلك العلاقات قد نشأت في سياق تطوري، تهيأت في نهايته لدخول مرحلة النضج والاكتمال، ويثبت فكرته تلك من خلال أربع مقاربات:

١- مقاربة تاريخية حيث أثبتت الدراسات الأركيولوجية أن الجزء الشرقي من الجزيرة العربية قام منذ الألف الثالثة قبل الميلاد بدور الوسيط التجاري بين شمال الجزيرة والساحل الغربي لشبه القارة الهندية. وبالمثل لعبت هذه المنطقة دور الوسيط بين شرق إفريقيا وشبه القارة الهندية.

٢- المقاربة الدينية متمثلة في وضع الهند الوثنية على خريطة الفتوحات الإسلامية.

٣- المقاربة البيئية والبعد الإستراتيجي حيث ساهم القرب الجغرافي بين المنطقتين وارتباطهما بسواحل مشتركة في تسارع وتيرة الفتوحات بالإضافة إلى رغبة الأمويين في إتمام فتوحاتهم.

٤- المقاربة الاقتصادية خصوصا في ظل وفرة المنتوجات الهندية ورخص أسعارها واحتياج الهنود إلى منتوجات الجزيرة العربية مثل اللؤلؤ واللبان والبخور حتى صارت عمان مرسى السفن من السند والهند على حد قول القلقشندي.

ولم تكن الفتوحات العسكرية سعياً وراء المكاسب الاقتصادية هي الشغل الشاغل الوحيد للمسلمين؛ فهي مكاسب كانت متحققة بالفعل قبل مرحلة الفتوحات، لكنهم وضعوا في الحسبان إدخال الهند تحت المظلة الرحبة للحضارة الإسلامية، وليس أدل على ذلك من الطابع السلمي لتلك الفتوحات في عهد عمر بن عبد العزيز، وما صاحبها من تأثيرات عمرانية وديموغرافية وتجارية.

وفي الفصل الأخير من الكتاب يبتعد المؤلف عن التاريخ وقضاياه ليشتبك مع هم حضاري أشمل وهو "حوار الحضارات "كما عرضه المفكر التركي بديع الزمان النورسي في رسائله ماتحاً من بئر لغته المجازية.

ينطلق النورسي من قراءة للحضارتين الإسلامية والغربية ليثبت على خلفية التناقض ضرورة اضطلاع الأولى - بما تمثله من مبادئ إيمانية - بدور القائد للبشرية في سبيل تعايش سلمي حقيقي يحقق للإنسان سعادته الروحية المنشودة؛ لأن أزمة الإنسان هي أزمة روحية في المقام الأول، ولا يمكن أن يخرج هذا العالم من أزمته من دون مراعاة الجوانب الروحية، وإلا فإن مصير الإنسان سوف يبقى مجهول العواقب.

يقوم الحوار الحضاري في فكر النورسي على أسس ثلاثة:

١- الإنسان غاية الحوار والسعي لسعادته يكون عن طريق الإيمان.

٢- الاعتراف بالآخر واحترام التعددية الثقافية

٣- التسامح ونبذ التعصب والكراهية.

وينتهي النورسي إلى تخليق رؤية بديلة للصراع الحضاري تتمركز حول المحبة التي تبدأ من النفس البشرية وتنتهي بالكائنات جميعا ولا تخفي طوباوية هذا التصور وتشربه بنزعة صوفية.

ثمة ثلاثة هموم رئيسة خلف هذا الكتاب:

أولها: موضوعية الكتابة التاريخية إذ مثلت الموضوعية بديهية الخطاب ومنطقته العمياء التي لا تقبل السؤال حول ماهيتها. إن الكتابة التاريخية بوصفها خطابا حول الوقائع التاريخية لا يمكن وصفها بالصدق أوعدمه، بالموضوعية أو نقيضها، ولكنها فعل اجتماعي ذو خصوصية نوعية مائزة داخل شبكة الأفعال الاجتماعية ذاتها، ومن ثم لا توجد كتابة موضوعية وأخرى مغرضة؛ فكل كتابة تنظيم مؤطر بقواعد مقررة سلفا لجملة من الانحيازات. وهكذا تخرج الكتابة التاريخية من النطاق الأخلاقي حتى يمكن رؤيتها بوضوح أكبر.

ثانيها: إعادة الاعتبار للمناطق المهمشة داخل حقل الدراسات التاريخية؛ حيث مثل الشغف بالتاريخ السياسي نزعة نخبوية ترى في السياسة العنصر الفاعل في البنية الاجتماعية وليست عنصراً يتوقف دوره على تحولات البنية ككل.

ثالثها: استبدال مقولة صراع الحضارات بمقولة حوار الحضارات... ويظن كاتب هذه السطور أن الصراع والحوار على طرفي نقيض من الوجهة الشكلية والأداتية فحسب؛ فليس ثمة صراع حيواني يخلو من تبادل الخبرات والمعارف(بأبسط معاني الكلمة)- والحروب الصليبية خير مثال على ذلك - مثلما أن الحوار صراع له أدوات خاصة؛ فالأنا لا تدخل حوارا بنية بيع نفسها للآخر، وبمجرد شعورها أن الحوار لا يحقق لها نفعا أولا يزيد من تماسك هويتها في تعارضها مع هوية الآخر على أقل تقدير فإنها تنسحب فورا منه. وهذا الفهم كفيل بتحقيق أمرين:

أولهما: إنها حالة الجدل العقيم حول خيارات الصراع والحوار التي أهرقنا فيها الكثير من الحبر مثلما أضعنا الكثير من الوقت (من المبكيات المضحكات في هذا السياق تباري النخب العربية في تبيان سماحة الإسلام وعدله مقارنة بوحشية الآخر عقب كل حادث إرهابي وآخرها انفجارات شرم الشيخ، السماحة التي يتيقن المسلمون منها في حين لا يسع الآخر الغربي تلقى رسالة التسامح تلك الموجهة باللغة العربية).

ثانيهما: التوقف عن تقديم منح مجانية للحوار مع الآخر - خاصة في تجلياته السياسية التي لا تسمع إلا ما تريد سماعه - نستنطق فيها التاريخ والواقع ونقتنص مساحات التسامح والتعايش السلمي وتؤسس لرؤية معرفية مغلوطة ترى الخير كل الخير في تراث الأسلاف أو على أقصى تقدير ترد المواقف المضيئة إلى طبائعنا الإثنية أو الدينية وترد المواقف الظلامية المعادية للتنوير وقيم الحداثة إلى ظروف استثنائية على نحو تبريري (وهي - ويا للمفارقة - الرؤية عينها لدى جماعات الإسلام السياسي) في

نبرة دفاعية تؤكد إننا بالفعل متهمون؛ ومن المظاهر الدالة على ما أقول أن يسلط القادري بوتشيش الضوء على الطابع السلمي للفتوحات الأموية لبلاد الهند ولا يجيب في الوقت ذاته على السؤال: ما الذي أدى إلى تقلص النفوذ الإسلامي في الهند بعد ذلك؟

ويبدو أن الفكر العربي – في بعض تجلياته– وهو يشكو من التبعية الذهنية أعاد إنتاج مقولة الصراع الحضاري بتبني نقيضها دون أن يدري، بدلا من تفكيكها واستبدالها برؤية مغايرة.

إن الشعور الأسيان لدى شعوب هذه المنطقة من العالم بتعاظم التعديات الغربية على مقدراتهم بدءا من الهوية الثقافية وليس انتهاء بتاريخ طويل من الاحتلال العسكري هو الذي أدى إلى ظهور دعوات طوباوية أخلاقية، تضع نفسها موضع الطبيب المداوي لأمراض الغرب المادي بوصفنا أصحاب "حضارة الروح "مع أننا أيضا نتكالب على الثروة والسلطة والجنس والمال، وهي تيارات تمثل الوجه الآخر لتيارات الغضب والرفض المطلق التي تضع الغرب كله في سلة واحدة (وهذا غير صحيح).

أرجو ألا أكون قد تجاوزت كتاب القادري بوتشيش إلا بقدر ما يثيره الكتاب نفسه من إشكاليات.



قراءة في وثيقة



لو كانوا يريدون علاجا للاحتقان الطائفي...

سيد إسماعيل ضيف الله *

هناك وثائق يمكنها أن تكشف لنا أن الزمن يرجع للوراء في بلدان تزعم أنها تسير للأمام على طريق الإصلاح السياسي، وانها أكثر ديمقراطية من أكبر الديمقراطيات في العالم، مثل هذه الوثائق تسقط غالبا من الذاكرة، بسبب من الاهتراء الذي أصاب الذاكرة الوطنية. ومن هذه الوثائق ذلك التقرير الذي كتبته لجنة برلمانية بتكليف من الرئيس أنور السادات لتقصّي الحقائق في أحداث العنف الطائفي في الخانكة في١٣ نوفمبر ١٩٧٢.

تشكلت هذه اللجنة برئاسة الدكتورجمال العطيفي وكيل المجلس، وعضوية كلٍ من محمد فؤاد أبو هميلة، وألبرت برسوم سلامة، وكمال الشاذلي، والدكتور رشدي سعيد، وعبد المنصف حسن زين، والمهندس محب استينو. وكان رئيس المجلس في هذا الوقت هو حافظ علي بدوي.

وأهمية هذه الوثيقة لا ترجع في حقيقة الأمر إلى الحقائق التي تقصّتها واستظهرتها بحسب قرار تشكيل اللجنة الذي حدد لها هذه المهمة، وإنما ترجع أهمية هذه الوثيقة إلى أن اللجنة لم تحصر مهمتها فيما هو آني متعلق بحادثة معينة في زمن محدد رغم أهمية ذلك، وإنما بحثت فيما هو مستمر واسباب استمراره وهو الاحتقان الطائفي. فقد كشفت هذه اللجنة بدقة عن ذلك رغم أنها لجنة برلمانية مشكلّة بقرارٍ من رئيس الجمهورية، في بلد لم تعرف السلطة التشريعية فيه استقلالاً حقيقيًا عن السلطة التفيذية منذ ما يزيد عن الخمسين عاماً.

* باحث ومدير تحرير رواق عربي– مصر.

وفيما يتعلق بالحادث نفسه فقد عرضت اللجنة لتوصيفٍ للحادث منقول عما سمعه أعضاؤها من السيد نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية والنائب العام وقتئذ. فقد ورد عن هؤلاء جميعاً أنه "في يوم ٦ نوفمبر وضع مجهولون النار في دار جمعية الكتاب المقدس التي كان يتخذها أهالي مركز الخانكة من الأقباط كنيسة بغير ترخيص لإقامة الشعائر الدينية. وفي يوم ١٢ نوفمبر وفد إلى الخانكة عدد كبير من القساوسة قدموا إليه بالسيارات ومعه بعض المواطنين من الأقباط ساروا إلى مقر جمعية أصدقاء الكتاب المقدس المحترق وأقاموا شعائر الصلاة فيها وتجمع في المساء عدد كبير من المواطنين في مسجد السلطان الأشرف وخرجوا في مسيرة احتجاج على ذلك، نسب فيها إلى غالي أنيس بشاي أنه أطلق أعيرة نارية في الهواء على رؤوس المتظاهرين من مسدس مرخص له بحمله، فتوجه بعض المتظاهرين إلى مسكن هذا الشخص وإلى أماكن أخرى للأقباط وقاموا بوضع النار فيها وإتلافها دون أن تقع إصابات ".

وهذا التوصيف للحادث وملابساته يفيد أن الحقائق ظاهرة للعيان ولا تنقصهم معلومات ولا حقائق تحتاج لتقصي، بما يثير تساؤلا حول الهدف الذي دفع الرئيس السادات وهو رئيس السلطة التنفيذية إلى إصدار قرار بشكيل لجنة برلمانية لتقصي الحقائق حول الحادث؟ هل كان لتعزيز دور البرلمان؟ أم لامتصاص الغضب الناتج عن التعصب الطائفي من كلا الطرفين؟ أم أنه كانت بالفعل رغبة حقيقية لدى رأس الدولة "الرئيس المؤمن "لأن تتضافر جهود "السلطةالتنفيذية "و "السلطة التشريعية "والمجتمع بأكمله، للوصول لروشتة علاج حقيقية لمشكلة النزاعات الطائفية المتكررة؟ أم أن هناك دافعًا آخر خلاف ذلك؟

وإذا افترضنا أن قرار تشكيل اللجنة كان بهدف الوصول "لروشتة "علاج جذرية للنزاعات الطائفية، فلماذا لم يتم تنفيذ توصيات اللجنة المشخّصة للداء حتى الآن على الرغم من أنها توصيات لا تزعزع الأنظمة، بل تثبت أقدامها على أرضية وطنية راسخة؟!

وأعتقد أن هذه الوثيقة كشفت في إشارة عابرة، عن أحد الأسباب الرئيسية لعدم الجدية في تنفيذ توصياتها التي سترد في ختام الوثيقة، حيث كان مصدر الخوف الرئيسي لدى اللجنة، أن يكون هذا النزاع الطائفي مصطنعا ومغرضاً يقف من ورائه "العدو الصهيوني والاستعمار العالمي "، لكن تقصي الحقائق كشف من خلال التوصيات أن الفاعل الحقيقي لمناخ الاحتقان الطائفي هو "الداخل "، وليس "العدو الصهيوني أو الاستعمار العالمي "، وأنه لولا أخطاء الداخل لانتفى احتمال تهديد "العدو "للوحدة الوطنية.

وإذا كان يصعب على المريض تناول دواء يتشكك في أن من يقدمه له يريد قتله لا علاجه. فإنه يصعب تنفيذ توصيات لجنة العطيفي قبل اعتراف الدولة بكل سلطاتها بالمرض/ الاحتقان الطائفي،

اعترافاً يوجب الكف عن استمرار التعامل مع ملف النزاعات الطائفية بعقلية أمنية بحتة، تحركها النظرية التآمرية في التشخيص، والمساواة في القمع لجميع الأطراف أسلوبا وحيدا للعلاج .

فقد أرجعت لجنة العطيفي أغلب حوادث النزاع الطائفي إلى إقامة بعض الكنائس بدون ترخيص وتصدي الإدارة أو بعض الأهالي للقائمين عليها، مشيرة إلى أن هذه الكنائس لا تعدو أن تكون غرفة أو ساحة صغيرة بغير أجراس أو أقباب. الأمر الذي دفعها إلى أن توصي بإعادة النظر في نظام التراخيص بغية تبسيط إجراءاته، على أن تتقدم البطركخانة بخطتها السنوية لإقامة الكنائس لتدرسها الجهات المختصة دفعة واحدة، بدلا من أن تترك للمبادرة الفردية للجمعيات أو الأشخاص ودون تخطيط علمي سليم.

ومع ذلك، وبعد مرور حوالي ٣٥ سنة على تلك التوصية، لم يتم إلا مؤخراً جداً، تعديل طفيف يتعلق بنقل سلطة إصدار ترخيص إنشاء أو ترميم الكنائس من رئيس الجمهورية إلى المحافظ، دون حل جذري للمشكلة حسب ما اقترحت اللجنة البرلمانية.

وكانت لجنة العطيفي قد لاحظت كثرة المساجد والزوايا التي لا تخضع لإشراف وزارة الأوقاف، كما لاحظت أن تلك المساجد والزوايا تساعد فيما تنشره من دروس وإرشاد وخطب على شحن العاطفة الدينية ضد الأقباط، مما يجعل هذه المساجد والزوايا بؤر احتقان طائفي على استعداد للتفجّر بمجرد أن تسنح الفرصة للتعبير عنه في أي حادث، ليأخذ البعد الطائفي.

الأمر الذي دفعها إلى أن توصي بوضع نظام للإشراف على هذه المساجد بحيث يكفل تحقيق الأغراض العليا من التعليم الديني العام وتوجيه النشء وحمايتهم من كل تفكير دخيل. مثلما هو الحال في إشراف ومسئولية البطريركية عن المواعظ التي يلقيها أي واعظ في أي كنيسة، بحيث يمكن مراجعتها عند حدوث أي تجاوز. وعلى الرغم من التوسع في ضم العديد من المساجد إلى وزارة الأوقاف، الأمر الذي من المفترض أن يجعلها مسئولة عما يلقيه كل خطيب من مواعظ وخطب داخل مساجدها، إلا أنه من المؤسف أن هذا "الضم للأوقاف "لم يمنع عملية الشحن الطائفي، خاصة مع انتشار خطاب وعظي على أرصفة المساجد أكثر خطورة من الخطاب الذي يتم مراقبته على المنابر مراقبة أمنية بحتة في شكل عربات شرطة تتراص أمام المساجد في صلاة الجمع أو العيدين. هذا بخلاف ما يمكن أن يترتب من شحن طائفي من جراء تكفير الأقباط من قبل رمز ديني كبير مثل الشيخ متولي الشعراوي (انظرمجلة آخر ساعة ١٨ أبريل ١٩٩٠).

وقد لاحظت لجنة العطيفي أيضا الدور الذي لعبته الجمعيات الإسلامية والمسيحية على السواء في خلق حالة الاحتقان الطائفي نتيجة ممارساتها التبشيرية، وهو ما اعتبرته اللجنة تبشيرا لا يجوز داخل الوطن الواحد، ومن ثم، دعت إلى تقليل عدد هذه الجمعيات عن طريق الدمج، وإحكام

إشراف وزارة الشئون الاجتماعية عليها، لاسيما أنها تتلقى من الدولة دعماً ماليا، توجهه قيادات هذه الجمعيات لخلق مناخ طائفي، وكأن الدولة تدعم ماليًا من يهدد ما تدعو إلى الحفاظ عليه من وحدة وطنية. وبغض النظر عن مفارقة منع التبشير الداخلي وجواز التبشير الخارجي، الذي أشارت إليه اللجنة، فإن الانتباه لدور هذه الجمعيات السلبي في النزاعات الطائفية لم يستطع أن يحرك ساكن أي مؤسسة من مؤسسات الدولة بخلاف المؤسسة الأمنية، والانتباه إلى خطورة أن تنوب جمعيات خيرية إسلامية أو مسيحية عن الدولة في القيام بخدمات أساسية للمواطنين، الأمر الذي جعلهم على قناعة بأن الدولة قد تخلت عنهم، فتحول ولاؤهم في الغالب لهذه الجمعيات، وهو ما تعبر عنه نتائج الانتخابات البرلمانية الأخيرة حيث حصد الإخوان المسلمون ٨٨ مقعداً أي ما يقرب من ثلث مقاعد مجلس الشعب، رغم أنها جماعة محظورة "أمنيا/ قانونياً".

وكانت لجنة العطيفي قد لفتت الانتباه أيضاً إلى خطورة ما تحتويه الكثير من الكتب الدينية من أفكار فيها ازدراء واضح للآخر الديني (المسلم أو المسيحي)، وأنها مليئة بالأخطاء التي لا غرض من ورائها سوى التشويه، هذا على الرغم من وجود نصوص قانونية تمنع مثل هذه المطبوعات التي تأتي من الخارج من دخول البلاد، فضلا عن منع تداول مثل تلك المطبوعات من التداول إذا كانت من إنتاج "الداخل". وبحس عالٍ احتاطت في توصيتها بوضع نظام محكم وفعال ومستنير لرقابةالكتب الدينية بسعة أفق، من أن تتحول تلك الرقابة لتصبح سلاحا يشهر في وجه حرية البحث العلمي،وهو ما حدث بالفعل ؛حيث تطبق الرقابة بصرامة على كتب الإبداع الأدبي والدراسات الأكاديمية والبحوث العلمية، بينما لا رقابةعلى الإطلاق على شرائط وكتب تملأ السوق المصري وتجعله متخماً بنزعات الجمود والتعصب الديني والطائفية.

إن النتيجة الطبيعة لتجاهل مثل هذه التوصيات منذ أكثر من ثلاثين عاماً هو أن أصبح لنا تاريخ طويل من الحوادث الطائفية، نحتاج الآن إلى التمعن فيه قبل أن نضيف لتوصيات لجنة العطيفي توصيات جديدة لن يكون لها محل من الإعراب لثلاثين سنة أخرى. خاصة أن التوصيات التي قدمتها لجنة العطيفي لعلاج مشكلة النزاع الطائفي، كانت في سياق تاريخي مختلف عما نحن فيه الآن، وبالتالي كان المنحى لهذه التوصيات هو منحى تقييد بعض الحريات لإحكام السيطرة والرقابة على أسباب اشتعال النزاعات الطائفية، والتطبيق الصارم للقانون وكل آليات ضبط المجال الاجتماعي دون محاباة لأحد طرفي النزاع، سواء كان ذلك بتقييد إنشاء الجمعيات، أو الرقابة على المطبوعات، أو الرقابة على دور العبادة، ومع ذلك لم ينجح نظام السادات ولا نظام مبارك في تنفيذ التوصيات المنطلقة من منحى التقييد والضبط وإحكام السيطرة لتقصير منها في التنفيذ أو لرغبة الإرادة السياسية في إبقاء ملف النزاع الطائفي مجالاً للعب بأوراقه داخلياً لتكون المؤسسة الأمنية نقطة تقاطع مصالح

طرفي النزاع. فما بالنا لو انطلقنا من منحى مختلف يتطلبه السياق التاريخي الراهن في تحديد ما ينبغي فعله لعلاج أسباب الاحتقان الطائفي؟! تُرى هل من حقنا أن نحلم بأن تتبنى الدولة بعد ثلاثين سنة أخرى التوصيات التي يمكن أن تفرزها الرؤية الحقوقية لمشكلة النزاعات الطائفية من ذلك المنحى المختلف؟!

وأعني بهذا المنحى المختلف منحى الإصلاح الثقافي للمجتمع المستند إلى أسس حقوقية، حيث المساواة، والمواطنة، وبالتالي المشاركة السياسية، وما يتطلبه ذلك من إصلاح مناهج التعليم لتكون في خدمة المواطنة والمساواة في الحقوق والواجبات لا في خدمة الطائفية الدينية، وأن يكون احترام المختلف دينياً لا ترويعه أو حتى التسامح معه على مضض، هو الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه المؤسسات الدينية والإعلامية والتعليمية المختلفة، وأن لا يكون هناك قيد على حرية الرأي والتعبير والاعتقاد، وأن تصون الدولة الحريات الأكاديمة وحرية البحث العلمي بما فيها حرية البحث في المسكوت عنه كالنزاعات الطائفية، وأن لا يكون هناك احتكار للسلطة أو تحالف بين الاستبداد والفساد، وألا يجعل النظام الحاكم من الفوضى والنزاعات الطائفية بديلًا وحيداً عنه في حال غيابه لأي سبب. وأن تتبنى الدولة عن حق مشروعاً تنويرياً تصيغ منه رسائلها الإعلامية والتعليمية في محاولة للتخفيف من وطأة المشاريع الأصولية القائمة على مرجعيات دينية ترسخ التعصب الديني. وأن يكف النظام الحاكم عن تربية المتعصبين المتشددين دينيا في مدارس الدولة ومؤسساتها المختلفة ليخرجهم فزّاعة في وجه معارضيه المطالبين بالإصلاحات السياسية.

إن هذه "الينبغيات "سوف تبقي كما هي معلقة في الهواء لن تلامس أرض الواقع ما لم نتعلم الدرس من وثيقة لجنة العطيفي وهو أن نعيد النظر في التعويل على الدولة/ النظام الحاكم المحتكر للدولة، في القيام بما ينبغي القيام به منذ ثلاثين عاما وأكثر.

وثيقة

هذه وثيقة تكشف عن حالة من اللامبالاة -في أحسن تقدير- تجاه قضية خطيرة مثل مسألة الاحتقان الطائفي في مصر. والأهم أنها وثيقة برلمانية رسمية ومع ذلك كان مصيرها في الواقع "صندوق القمامة" التاريخي، والنتيجة استمرار الوضع على ما هو عليه بل أسوأ مما كان عليه

تقرير اللجنة التى شكلها مجلس الشعب لإظهار الحقائق والملابسات فى الحوادث الطائفية التى وقعت بالخانكة

المضبطة الرسمية لمجلس الشعب - ٢٨ نوفمبر ١٩٧٢

السيد / رئيس مجلس الشعب

تحية طيبة وبعد.. أتشرف بأن أقدم لسيادتكم مع هذا التقرير اللجنة باستظهار الحقائق في الحوادث الطائفية التي وقعت بالخانكة رجاء عرضه على المجلس وقد اختارتني اللجنة مقرراً لها فيه أمام المجلس.

وتفضلوا بقبول وافر التحية وعميق الاحترام.

رئيس اللجنة
دكتور جمال العطيفى
١٩٧٢/١١/٢٦

رئيس المجلس - ليتفضل السيد المقرر

المقرر (دكتور جمال العطيفى)

قرار تشكيل اللجنة

أصدر مجلس الشعب بجلسته المعقودة يوم الاثنين من شوال ١٣٩٢ الموافق من نوفمبر ١٩٧٢ قراراً بناء على طلب السيد رئيس الجمهورية بتشكيل لجنة خاصة باستظهار الحقائق. حول الأحداث الطائفية التي وقعت أخيرا فى مركز الخانكة وإعداد تقرير للمجلس عن حقيقة ما حدث.

وقد شكلت هذه اللجنة برياسة الدكتور جمال العطيفى وكيل المجلس وعضوية السادة أعضاء المجلس محمد فؤاد أبو هميلة وألبرت برسوم سلامة وكمال الشاذلي والدكتور رشدي سعيد وعبد المنصف حسن زين

والمهندس محب إستينو.

حدود مهمة اللجنة ويعتبر هذا القرار أول ممارسة في ظل الدستور الجديد لما أجازته اللائحة الداخلية للمجلس من جواز تشكيل لجنة خاصة لاستظهار الحقائق في موضوع معين؛ وذلك طبقاً للمادتين ٤٧، ١٦ من اللائحة.

ومع قرار تشكيل اللجنة ينوط بها استظهار الحقائق في الأحداث الطائفية التي وقعت أخيراً فى الخانكة إلا أن اللجنة رأت بمناسبة بحثها لظروف هذه الأحداث والعوامل التي أدت إليها أن حادثة الخانكة وهو أحد الحوادث التي تكررت خلال هذا العام، يطرح بصفة عامة وأساسية موضوع العوامل المؤثرة على العلاقات بين طوائف الشعب وما إذا كانت هذه العوامل مصطنعة أو مغرضة ومدى تهديدها للوحدة الوطنية فى هذه الظروف الدقيقة التي يجتازها شعبنا ضد العدو الصهيوني والاستعمار العالمي، ومن ثم فإن اللجنة تعرض فى تقريرها لموضوع حادث الخانكة باعتباره حادثاً مميزاً يعبر عن مناخ غير صحي ساد العلاقات الاجتماعية خلال هذا العام: ثم تتناول بعد ذلك هذه العلاقات بصفة عامة وتعرض تحليلاً واقتراحات محددة لعلاجها.

إجراءات اللجنة:

بدأت اللجنة عملها، باجتماع عقده رئيسها مع السيد نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية والسيد النائب العام في صباح اليوم التالي لصدور قرار تشكيلها وذلك للوقوف على ظروف هذا الحادث لتبدأ عملها فى ضوء تصور واضح، ولما كانت النيابة العامة لا تزال تباشر التحقيق وحتى لا يقع تداخل بين الإجراءات التي تتخذها اللجنة وإجراءات التحقيق الجنائي، فقد رأت اللجنة الاكتفاء بطلب تقرير آخر على أن يتضمن سرداً للحوادث المماثلة التي تكون قد وقعت في العام الأخير، ثم بدأت اللجنة إجراءاتها كالآتي:

١- في صباح يوم الثلاثاء ١٤ من نوفمبر ١٩٧٢ عقدت اللجنة اجتماعا عرض فيه رئيسها التصور المبدئي للحوادث التي وقعت في الخانكة، يومي ٦ نوفمبر و ١٢ نوفمبر ١٩٧٢ فى ضوء المعلومات الشفوية التى تلقاها من السيد نائب رئيس الوزراء ووزير الداخلية والنائب العام.

ففي يوم ٦ نوفمبر وضع مجهولون النار فى دار جمعية الكتاب المقدس التى كان يتخذها أهالي مركز الخانكة من الأقباط كنيسة بغير ترخيص لإقامة الشعائر الدينية.

وفى ١٢ نوفمبر وفد إلى الخانكة عدد كبير من القساوسة قدموا إليها بالسيارات ومعهم بعض المواطنين من الأقباط وساروا إلى مقر جمعية أصدقاء الكتاب المقدس المحترق وأقاموا شعائر الصلاة فيها وتجمع فى المساء عدد كبير من المواطنين فى مسجد السلطان الأشرف وخرجوا في مسيرة احتجاج على ذلك، نسب فيها إلى غالى أنيس أنه أطلق أعيرة نارية فى الهواء على رؤوس المتظاهرين من مسدس مرخص له بحمله، فتوجه بعض المتظاهرين إلى مسكن هذا الشخص وإلى أماكن آخرين وقاموا بوضع النار فيها وإتلافها دون أن تقع إصابا. وبعد أن استمعت اللجنة إلى هذا العرض المبدئي

للحادث ناقشت خطة عملها وحددت البيانات والمعلومات التي تحتاج إليها من الجهات المختلفة.

٢- في يوم الأربعاء ١٥ نوفمبر ١٩٧٢ انتقلت اللجنة بكامل هيئتها إلى مركز الخانكة يصحبها السيد اللواء مصطفى الشيخ وكيل وزارة الداخلية لشئون الأمن والذي ندبته الوزارة بناء على طلب اللجنة لتسهيل مهمتها. وقد بادرت بزيارة الأماكن التى جرت فيها هذه الأحداث وناقشت المسئولين فى مركز الشرطة وفى مجلس المدينة وفى الإتحاد الإشتراكى كما استمعت إلى ملاحظات الذين وقع اعتداء على مساكنهم وحوانيتهم فعاينت دار جمعية الكتاب المقدس، الذى كان الأقباط من سكان المركز قد جروا أخيراً على إقامة الصلاة فيه والذى تعرض لوضع النار فيه صبيحة يوم الاثنين ٦ نوفمبر ١٩٧٢ كما شاهدت آثار النار والكسر فى مساكن جرجس عريان سليمان، وغبريال جرجس عريان وحليم حنا نعم الله وغالى أنيس سعيد بشاي.

٣- في مساء اليوم نفسه استقبلت اللجنة أمين الإتحاد الإشتراكى بمحافظة القليوبية وأمين وحدة المركز، كما استقبلت السيد عبد القادر البرى عضو المجلس الشعبي للمحافظة المختار عن وحدة الاتحاد الإشتراكى بالمركز - والذي كان قد اتهمه بعض المجني عليهم في التحقيق بالتحريض على ارتكاب الحادث، كما استقبلت الشيخ زين الصاوى البدوى إماك مسجد السلطان الأشرف الذى تجمع فيه اهل مركز الخانكة مساء يوم الأحد ١٢ نوفمبر سنة ١٩٧٢ - طلبت اللجنة من السيد أمين الإتحاد الاشتراكى بمحافظة القليوبية عن معلوماته وملاحظاته، وقد وافاها بعد ذلك.

٤- فى يوم الخميس ١٦ نوفمبر ١٩٧٢ اجتمعت اللجنة بقداسة البابا شنودة الثالث بطريرك الأقباط في دار البطريركية، وفى هذا الاجتماع استمعت اللجنة إلى ملاحظات البابا شنودة، كما اجتمعت اللجنة بفضيلة الإمام الأكبر محمد الفحام شيخ الجامع الأزهر وشهد هذا الاجتماع أمين عام مجمع البحوث الإسلامية فضيلة الدكتور عبد الرحمن بيصار ومدير البعوث بالأزهر الدكتور عبد المنعم النمر ومدير مكتب شيخ الأزهر وفضيلة الشيخ صلاح أبو إسماعيل.

٥- فى مساء اليوم نفسه استقبل رئيس اللجنة أحد المبلغين الذي أرسل إلى السيد رئيس مجلس الشعب بأن لديه معلومات لتوضيح ملابسات الحادث وقد أعادت اللجنة مناقشته بعد ذلك مساء السبت ١٨ نوفمبر وأخطرت النيابة العامة لسؤاله وكانت اللجنة قد تلقت أيضاً برقيتين من الحوامدية من كل من السيد إبراهيم والسيد سعد العباسى رئيس لجنة الرعاية الدينية الإسلامية بالحوامدية، تنذر بخلاف حول قبة لمبنى جمعية أنصار الكتاب المقدس بالحوامدية المتخذ كنيسة منذ بضعة أعوام بغير ترخيص وقد رأت اللجنة أن مثل هذا النزاع يعطى صورة عن بعض جوانب الاحتكاك الذى تكرر نوعه فدعت إليها الشاكين وقد أمكنها تسوية الموقف وإبقاء الحالة على ما هى عليه.

٦- وقد تلقت اللجنة فى نفس اليوم إخطاراً من الدكتورة عائشة راتب وزيرة الشئون الإجتماعية ببيان المبالغ التى صرفتها الوزارة لمن لحقتهم خسائر من جراء هذه الحوادث بالخانكة وذلك بعد أن قامت السيدة الوزيرة ورجال الوزارة بزيارة مكان الحوادث يوم ١٦ نوفمبر.

كما تلقت اللجنة فى نفس اليوم إخطاراً من السيد محمد حامد محمود الأمين الأول للاتحاد الإشتراكى العربى بأن أحد الشمامسة بكنيسة كفر أيوب بمركز منيا القمح كان يوزع فى يوم ٦/ ١١ كتيبات من مؤلفاته اشتبه فى مضمونها.

كما تلقت اللجنة برقيتين إحداهما من الدكتور القس عبد المسيح إسكفانوس يشكو فيها من واقعة قديمة بما سماه اغتصاب أرض دار الكتاب المقدس بالإسكندرية بزعم إقامة مسجد عليها، والأخرى من عبد الفتاح بشير وتتضمن اتهاماً عاماً لعناصر لم يذكرها تحاول إحداث فتنة بهيئة النقل العام وقد أخطرت الجهات المختصة بالبرقيتين !!

٨- وفى صباح يوم الأحد ١٨ نوفمبر ١٩٧٢ استقبلت اللجنة بعض أهالى مركز الخانكة الذين قدموا معلومات عن الحادث، وقد رأت إبلاغها إلى النائب العام.

وفى مساء اليوم ذاته إستقبلت اللجنة الأنبا صموئيل أسقف الخدمات والأنبا ديماديوس واستمعت إلى ملاحظاتهم.

القسم الأول: وقائع حوادث الخانكة

استعانت اللجنة أساساً فى تحديد هذه الوقائع بتقارير النيابة العامة وهى السلطة القضائية المختصة بالتحقيق، وفى نفس الوقت فإنها قد راجعت ما قدمته إليها الجهات الأخرى المختصة، كما اطلعت على تقرير أعد عن هذه الحوادث وقدم إلى قداسة البابا شنودة، ومن خلال قيامها بالانتقال والمعاينة والمناقشة التى أجرتها مع هذه الأطراف المعنية، أمكنها أن تستخلص الوقائع الصحيحة.

حادث يوم الأثنين ٦ نوفمبر ١٩٧٢منذ عام ١٩٤٦ وجمعية أصدقاء الكتاب المقدس تباشر نشاطها فى الخانكة كجمعية دينية مسجلة بوزارة الشئون الاجتماعية، ومنذ حوالى سنة قام المحامى أحمد عزمى أبو شريفة ببيع قطعة أرض صغيرة يملكها مجاورة لمنزلة بالحى المسمى الحى البولاقى بمدينة الخانكة إلى من يدعى محمد سعد الجلدة، العامل بمزرعة الجبل الأصفر الذى باعها بدوره إلى أحد المسيحيين، وتسلسلت عقود بيعها إلى أن انتهت ملكيتها إلى الأنبا مكسيموس مطران القليوبية، وكان الظن وقتئذ أنها ستبنى مقراً لهذه الجمعية، وقد سورت فعلاً وألحقت بها حجرات نقلت إليها الجمعية، غير انه فى مطلع الصيف هذا العام أقيم فيها مذبح للصلاة ورتب فناؤها بما يسمح بإقامة الشعائر الدينية فيه، وتولى القس مرقس فرج وهو راعى كنيسة أبو زعبل التى تبعد قرابة ثلاثة كيلومترات من الخانكة " إقامة الشعائر الدينية فيها " فى أيام الجمع لانشغاله أيام الآحاد بكنيسته الأصلية فى أبى زعبل.

ولما كانت الجمعية لم تستصدر قراراً جمهورياً بالترخيص بإقامة كنيسة،فقد أخذت الإدارة تعهداً على رئيس الجمعية شاكر غبور بعدم استخدامها ككنيسة إلا بعد الحصول على ترخيص،وقد أثار استخدام هذا المكان ككنيسة بغير تصريح بعض المقيمين بمدينة الخانكة

ومن بينهم عبد القادر البرى وهو مفتش مالى وعضو المجلس الشعبى بمحافظة القليوبية، وليس هناك ما يدل على أن هذا الاعتراض قد اتخذ مظهراً عنيفاً أو كان موضع اهتمام عام.
وفى صبيحة يوم الحادث ٦ نوفمبر ١٩٧٢ وهو أول أيام عيد الفطر المبارك أخطرت النيابة العامة بحدوث حريق فى هذا المبنى، وقد تبين أن النار قد أتت على سقفه وهو من الأخشاب، كما إمتدت إلى موجودات ولكنها لم تمتد إلى جدرانه المبللة، ولم تتوصل التحقيقات التى أجرتها النيابة إلى معرفة الفاعل، غير أن بعض الذين كانوا يبيتون فى المبنى لحراسته قرروا فى تحقيق النيابة أنهم شاهدوا جملة أشخاص يلقون زجاجات مشتعلة من الخارج، وقد أمكن لرجال المطافئ إخماد النار بمعاونة بعض الأهالى من المسلمين والمسيحيين.

ودون تدخل فى إجراءات التحقيق الجنائى وما يمكن أن تستخلصه النيابة العامة من ثبوت التهمة أو عدم ثبوت التهمة، فإن هناك حقائق يجب أن تؤخذ فى الإعتبار:-

١- إن أهالى مدينة الخانكة كانوا يعيشون دائما فى وئام، وقد ضربوا المثل فى التعاون والوحدة حينما تعرض أحد مصانع أبو زعبل القريبة من الخانكة لغارات طائرات إسرائيل الفانتوم فى فبراير ١٩٧٠ حيث قتل ٧٠ عاملاً وأصيب ٦٩ غيرهم بجراح مما عبأ الجميع ضد العدو، لأن القنابل التى ألقيت لم تفرق بين المسلم والقبطى.

٢- إن رئيس مجلس المدينة السابق كان من الأقباط، وقد ظل فى مركزه قرابة اثنتى عشرة سنة وهو السيد أديب حنا، ولم يثر أى حساسيات طوال هذه السنين. وحينما عين خلفه الحالى السيد عادل رمضان فى مارس ١٩٧٢ احتفلت به جمعية أصدقاء الكتاب المقدس فى مبناها الجديد الذى إنتقلت إليه، ويشغل عدد كبير من الأقباط وظائف هامة وخاصة فى قطاعى الصحة، والصحة النفسية حيث تزايد نسبة الموظفين الأقباط على الستين فى المائة إذ يبلغ عددهم ٣٨ من بين ٥٩ موظفاً (طبقاً للبيانات التى قدمها رئيس مجلس المدينة) ويبلغ مجموع الموظفين الأقباط فى هذا المركز ١١١ من بين مجموعهم البالغ ٨٥٦ موظفاً.

٣- إن مبنى جمعية أصدقاء الكتاب المقدس الذى احترق سقفه واحترقت موجوداته هو مبنى صغير يقع فى مكان منزو غير مطروق يقع فى الجهه الشرقية للمدينة ويقوم حوله بعض مساكن المسلمين، ولم يكن مرخصاً كبناء فضلاً عن عدم الترخيص به ككنيسة، ولكن من ناحية الأمر الواقع كانت تباشر فيه الشعائر الدينية دون تعرض من جهات الإدارة وبتسامح منها، وقام بعض المسلمين من أهالى الخانكة بجمع تبرعات لإقامة مسجد شديد القرب من هذا المكان وشرع فعلاً فى بنائه.

٤- إن عدد سكان الخانكة كما جاء بالتعداد العام للسكان المنشور عام ١٩٦٠ بلغ ٢١٨٦٣ منهم ٦١٥، غير أن البيانات التى قدمت إلى مجلس المدينة تفيد بأن عدد المسيحيين لا يجاوز ستاً وثلاثين أسرة. وقد طلبت اللجنة بياناً من الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء بعد اتصال قام به رئيسها بالفريق جمال عسكر، ويبين من الرد الذى تلقته أنه كان فى مدينة الخانكة فى عام ١٩٦٦ عدد ٦٩٢ مسيحيا

فزاد عام ١٩٧٢ إلى ٨٠٢ مسيحيين، بينما جملة المسيحيين فى مركز الخانكة (مدينة وقرى) بلغ فى عام ١٩٦٦ عدد ٢٥٥٢ وزاد فى عام ١٩٧٢ إلى ٢٩٦٣.

٥- إنه قد بولغ فى تصوير هذا الحادث على قداسة البابا عن معلومات عنه، وزاد من حدة التوتر أنه سبقه منذ عدة شهور قليلة حادث مماثل فى سنهور بجهة دمنهور. وقد ورد فى التقرير الذى قدم إلى قداسة البابا من هذا الحادث ما يفهم منه أن المكان قد حرق بالكامل، وصور الحادث على أن المطافئ تباطأت فى إطفاء الحريق، وأن المتآمرين قد منعوا رجال الإطفاء من آداء واجبهم، كما تضمن هذا التقرير تشكيكاً فى سلامة إجراءات التحقيق وعدم حيدتها. وقد أثبتت المعاينة التى قامت بها اللجنة بالإضافة إلى المعاينة التى أجرتها النيابة أن الحريق لم يمتد إلا للسقف الخشبى وإلى الموجودات الخشبية وأنه لولا تدخل رجال الإطفاء لما كانت النار قد أخمدت دون أى خسائر أخرى. كما وصفت الحوادث أنه حريق لكنيسة (بما لا توجد كنيسة مصرح بها رسمياً) وأنه بذلك ينطوى على امتهان المقدسات المسيحية، وقد أضفى على تصوير الحادث طابع الإثارة.

وقد عرضت اللجنة على قداسة البابا الوقائع الصحيحة التى استخلصتها، فوافق قداسته على عدم إعتماد المعلومات التى قدمت إليه انتظارا لما يسفر عنه التحقيق.

٦- على أن من ناحية أخرى، فقد أحالت اللجنة كل ما قدم إليها من معلومات عن اتهام أشخاص معينين بالاشتراك أو التحريض على ارتكاب هذا الحادث إلى النائب العام ليجرى شئونه فيهم.

حادث يوم الأحد ١٢ نوفمبر ١٩٧٢

فى صبيحة هذا اليوم اتجهت إلى مدينة الخانكة بعض سيارات أتوبيس السياحة والسيارات الخاصة والأجرة ويستقلها حوالى ٤٠٠ شخص يرتدون الملابس الكهنوتية الخاصة بالقساوسة والشمامسة، وقد كان نما إلى علم السلطات إن قراراً قد اتخذه مجمع الكهنة فى القاهرة بإقامة الصلوات يوم الأحد فى مقر جمعية الكتاب المقدس التى كان يتخذها الأقباط المقيمون بالخانكة كنيسة لهم، وقد استوقفتهم قوات الأمن التى قدمت على عجل من عاصمة المحافظة عند قرية القلج التى تقع فى الطريق إلى الخانكة؛ وذلك فى محاولة لإثنائهم عن عزمهم خشية أن يؤدى هذا الجمع الكبير إلى إثارة غير محمودة العواقب والاكتفاء بعدد محدود منهم، ولكنهم صمموا على أن يمضوا فى تنفيذ ما اعتزموه، فاتخذت قوات الأمن الاحتياطات اللازمة ومضوا سيراً على الأقدام فى موكب طويل مرددين التراتيل الدينية يتقدمهم القساوسة، وحينما وصلوا إلى مقر الحادث ثبتوا مكبرات الصوت وبدأ القداس على مرتين، حتى يتسع الاشتراك فيه لهذا الجمع الغفير، ثم انصرفوا بعدها دون أن تقع أى حوادث، وقد نسب إلى بعض الغلاة منهم تفوههم بعبارات غليظة فى الاحتجاج على ما وقع من حادث فى هذا المبنى فى الأسبوع الماضى، وتصويره على أنه عداء طائفى لم تتخذ سلطة الدولة حياله الإجراءات المناسبة.

وفى المساء حينما عاد إلى المدينة شبانها المسلمون الذين كانوا فى الجامعات أو فى المصانع أو

المكاتب خارج المدينة وروت لهم صورة لما جرى فى الصباح اعتبروا ذلك تحدياً واستفزازاً لشعورهم فاجتمعوا بمسجد السلطان الأشرف الذى يقع بالجهة الغربية بالمدينة ومعهم الشيخ زيد الصاوى البدرى إمام المسجد وتوجهوا إلى مركز الشرطة فى مسيرة تكبر بالله وقد طلب منه المسئولون الانصراف، وانصرف الشيخ زيد الصاوى بعد أن نصحهم بالتفرق، بينما استمر الباقون فى مسيرتهم إلى مقر الإتحاد الإشتراكى، وفى مرورهم على حانوت بقال يدعى غالى أنيس بشاى سمع صوت طلقات نارية نسب البعض إطلاقها إلى هذا البقال الذى تبين فعلاً أنه يحمل مسدساً مرخصاً به وإن كان لم يرد فى فحص الطب الشرعى ما يقطع أنه أطلق حديثاً، ولكن ذلك أدى إلى إثارة الجماهير التى اندفعت إلى منزل هذا البقال فوضعت فيه النار واندس بينها من اغتنم هذه السانحة للسرقة، كما أحرقت مساكن أخرى لكل من أنيس بشاى، وحليم نعمة الله، ورزق صليب عطية، وجرجس عريان، وغبريال جرجس عريان، وموجودات ستديو للتصوير يملكه رزق صليب عطية – كما تحطم زجاج صيدلية الدكتور كامل فهمى أقلاديوس، وتوجه بعض المتظاهرين إلى مقر جمعية أصدقاء الكتاب المقدس وأشعلوا النار فى إحدى حجراتها الملحقة ببنائها المتخذ كنيسة للصلاة، ومع ذلك فلم تحدث أى خسائر فى الأرواح وأصيب ثلاثة أشخاص عرضاً بينهم اثنان من المسلمين بإصابات بسيطة وقد قبض على عدة أشخاص متهمين بالسرقة أو الحريق أو الإتلاف، وقررت النيابة العامة حبس تسعة من المتهمين منهم حبساً احتياطيا.

ودون التعرض لوقائع الإتهام الجنائية، فإن هناك حقائق أمكن للجنة استظهارها :-

١- أن الحادث وقع يوم الاثنين ٦ نوفمبر، وكان يجب أن يبقى فى حدوده الصحيحة وكان من حسن السياسة أن يحصر فى هذا النطاق وحسبما ذكر البابا شنودة لأعضاء اللجنة، فإنه قد زار بعدها الإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر مهنئاً بالعيد دون أن يترك الحادث أثراً فى نفسه لولا ما بدا له من أن يد العدالة لم تستطع أن تتوصل إلى المسؤلين عن هذا الحادث، وأن البعض قد خشى أن ينتهى التحقيق إلى ما انتهى إليه التحقيق في حوادث أخرى وقعت قبل ذلك ولم تتخذ فيه مبادرات قوية وصريحة، وإن من ذهبوا إلى الصلاة فى مكان الحادث لم يقصدوا أن يتوجهوا إلى الخانكة فى مسيرة ولكنهم ساروا على الأقدام بعد أن استوقفهم السيد مدير الأمن ونائبه لإقناعهم بالعدول عن المسيرة.

٢- إنه كان من المحتمل أن تتعرض مسيرة الصلاة الكنسية، مع ما انطوت عليه من مظاهر الاحتجاج والإثارة لاحتكاك سلمت منه نتيجة أصالة الوعى بالوحدة الوطنية الذى استقر فى قلوب المصريين جميعاً منذ مئات السنين.

٣- إنه يجدر تسجيل الموقف المشرف لبعض القساوسة ومنهم القمص إبراهيم عطية الذى ألقى كلمة الصلاة فى مقر الجمعية المتخذة كنيسة، معلناً أن من قام بالحريق إنسان مغرض لا ينتمى إلى المسيحيين أو المسلمين وأشاد فيها بالتضامن والوحدة بين عنصرى الأمة.

٤- إن قوات الأمن الإضافية التى استدعيت فى الصباح بعد تجمع القساوسة للصلاة فى الخانكة،

قد عادت بعد انصراف المصلين وبعد أن هدأت الحالة وتركت قوة لتعزيز قوة المركز، وبعد أن وقعت حوادث المساء دعمت بقوة من الإدارة المركزية للأمن للمحافظة على النظام.

٥- إن الدكتورة وزيرة الشئون الاجتماعية قد بادرت إلى زيارة موقع هذه الحوادث وقررت بناء على توجيهات السيد رئيس الجمهورية تعويضات فورية لمن وضعت النار فى مساكنهم أو حوانيتهم، فاستحقت جمعية أصدقاء الكتاب المقدس ٢١٠ من الجنيهات هى قيمة الخسائر المقدرة كما قررت مبلغ مائتى جنيه تعويضاً لخسائر لحقت منزل وحانوت رزق صليب عطية ومبلغ ١٥٠ جنيها لكل من حليم حنا نعمة الله وأنيس سعيد بشاى وللمهجر جابر مسعود جابر تعويضاً عن إتلاف كشك له ومبلغ ٣٠ جنيهاً لصيدلية د/ كامل فهمى أقلاديوس، وقد تلقت السيدة الوزيرة برقية شكر من وجيه رزق متى نيابة عن المسيحيين بالخانكة

المقدمات

ومن الدراسة التى قامت بها اللجنة، استخلصت المقدمات التى أدت إلى تزايد هذه الحالة من التوتر:-

١- ففى خلال عام ١٩٧٠ وقع بمدينة الإسكندرية حادث فردى خاص باعتناق شابين من المسلمين للمسيحية تحت تأثير ظروف مختلفة، وقد سرت أخبار ذلك بين الناس وكانت موضع التعليق ونقد بعض أئمة المساجد استنكاراً للنشاط التبشيرى، وقد أعدت مديرية الأوقاف بالإسكندرية وقتئذ تقريراً قدمه الشيخ إبراهيم عبد الحميد اللبان وكيل المديرية لشئون الدعوة بنتيجة بحثه لموضوع الانحراف العقائدى لبعض الطلاب بمنطقة جليم والرمل وقد ذكر فيه الأخطار التى تهدد بعض الشباب نتيجة حملات تبشير نسبت إلى بعض القساوسة، كما تضمن جملة افترضات تعكس مخاوف مقدم التقرير من هذه المخاطر، وفى عام ١٩٧٢ أى بعد قرابة سنتين من تقديم هذا التقرير الذى يعد تقريراً داخلياً ليس معداً للنشر، امتدت يد خبيثة إليه فحصلت على صورة منه وقامت بطباعته بالإستنسل وتوزيعه على نطاق واسع.

وقد تضمن التقرير بعض الأمور التصويرية المنسوبة إلى رجال الدين الأقباط والتى من شأنها أن تثير استفزاز من يطلع عليها من المسلمين، تحمله على تصديق أمور لم يقم أى دليل على نسبتها إليهم وبعضها بعيد التصديق مما حمل بعض أئمة المساجد إلى التنديد الشديد وكانت نتيجه ذلك زيادة استياء كثير من المسلمين وبذر بذور الشك بينهم وبين إخوانهم الأقباط، ورغم شيوع أمر هذا التقرير لم تقم الجهات المسئولة والإعلامية بالتصدى له بالمواجهة والنفى، ربما ظناً منها أن أثره سيكون محدوداً وانه سرعان ما يتلاشى، وكما أن يد العدالة لم تستطع أن تمتد إلى مروجيه.

٢- وحينما بدأت مرحلة تصحيح مسار الثورة فى ١٥ مايو ١٩٧١ دعت الجماهير إلى المشاركة فى إعداد الدستور الدائم، كان من الواضح إلى اللجنة المختصة بإعداد الدستور الجديد التى طافت

أنحاء البلاد حينئذ، بروز تيار متدفق يدعو إلى اعتبار الشريعة الإسلامية مصدراً للتشريع تقابله دعوة أخرى من الأقباط إلى التمسك بحرية العقيدة والأديان وخاصة إلغاء التراخيص المقررة لإقامة الكنائس.

ولم يكن التوضيح كافياً بأن الدعوة إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية يتنافى مع حرية العقيدة وممارسة الشعائر الدينية التى كفلها الدستور لجميع المواطنين، وإن الإسلام والمسيحية رسالتا تسامح ومحبة يدينان بالله.

فى هذا المناخ الذى سادته مفاهيم الحرية وسيادة القانون وارتفع فيه شعار دولة العلم والإيمان، أنتخب الأنبا شنودة بابا لكنيسة الإسكندرية والكرازة المرقسية فى آخر أكتوبر ونصب فى ١٤ نوفمبر فى احتفال شهده رئيس الوزراء وقتئذ وكبار المسئولين فى الدولة وأذيع بالتلفزيون والراديو وكان موضع اهتمام واسع من جميع وسائل الإعلام، وكان من الواضح أن البابا الجديد قد بدأ نشاطاً واسعاً فى خدمة الكنيسة والوطن، وأخذ بمجرد انتخابه ألقى محاضرة عن إسرائيل فى نقابة الصحفيين تقرر طبعها بخمس لغات، فينشر فى بعض الصحف حديثاً أسبوعياً يوم الأحد وأعلن تنظيمات للكنيسة تدعيماً لرسالتها الروحية ومعالجة لقضايا المجتمع داخل النطاق بأسلوب علمى روحى وهو أول بابا فى العصر الحديث من رؤساء الكلية الإكليريكية.

ويبدو أن بعض الحساسيات كانت تنشأ أحياناً عن هذا النشاط الواسع، حتى قبل انتخاب الأنبا شنودة للباباوية، فقد أصدرت مجلة الهلال عدداً خاصاً عن القرآن فى ديسمبر ١٩٧٠ ونشر فيه مقال عنوانه "القرآن والمسيحية" بقلم الأنبا شنودة مبيناً فيه الالتقاء بين الإسلام والمسيحية، وقد تناوله بالرد بعض الخطباء على منابر المساجد على حد ما نشرته مجلة الهلال عددها الصادر بعد ذلك فى فبراير ١٩٧١ والذى تضمن تعليقات أخرى على هذا المقال.

كما أن إعلان البابا شنودة بعد انتخابه عن تمسكه برفض أيه دعوة إلى إباحة الطلاق للمسيحيين إلا لعلة الزنا، وأن كل طلاق يحدث بغير هذه العلة الواحدة لا تعترف به الكنيسة، كان يقابله على الجانب الآخر رفض لأى دعوة إلى تعديل قانون الأسرة بالنسبة للمسلمين ووضع أى تنظيم لحق الطلاق، ومثله أى حدث تطوير فى الكلية الإكليريكية، أو استعادة الإسكندرية لمنزلتها العالمية وقيادتها الإفريقية، رغم أنه معنى سبق أن ردده بعض كبار الأقباط ممن تعاونوا دائماً مع نظام الدولة بإخلاص (على سبيل المثال مقال الدكتور كمال رمزى إستينو، بعنوان آمالنا فى عهد البابا شنودة جريدة الأهرام فى ١٥ نوفمبر ١٩٧١) ومثل هذه الحساسيات لمستها اللجنة أيضاً لدى بعض رجال الدين المسيحى بشأن ما نشره بعض الكتاب المسلمين عن المزامير والتوراة والتثليث.

ومن هذه النقاط المختلفة تفاقم الشعور بالحساسية من كل ما ينشره أو يقوله رجال الدين المسيحى فى نطاق العقيدة المسيحية عن فهم للإسلام، وما يدين به رجال الشرع الإسلامى فى نطاق العقيدة الإسلامية عن فهم.

وقد استطاعت اللجنة أن تلمس خلال لقاءاتها بالبابا شنودة من ناحية وبالإمام الأكبر شيخ الجامع الأزهر وفضيلة وزير الأوقاف، من ناحية أخرى، الحساسية المفرطة من كل ما ينشر متعلقاً بالموضوعات الدينية، حتى وصلت هذه الحساسية إلى حد الاستياء من أى عبارة قد ترد عرضاً فى سياق مقال لكاتب أو صحفى مما يمكن أن يساء تأويله أو فهمه، وهى حساسية يجب على المسئولين الدينيين أن يرتفعوا فوقها وإلا أصبح إبداء الرأى والتعليق والاستدلال محفوفاً بالمخاطر.

٣- وبعدها تناقل الناس أخبار تقرير آخر غير تقرير الشيخ إبراهيم اللبان وقد وصف بأنه تقرير لجهات الأمن الرسمية عن اجتماع عقده الأنبا شنودة الثالث فى ١٥ مارس ١٩٧٢ بالكنيسة المرقسية بالإسكندرية، وقد أخذ هذا التقرير طريقه إلى التوزيع وقد صيغ على نحو يوحى بصحته كتقرير رسمى وتضمن أقوالاً نسبت إلى بطريرك الأقباط فى هذا الاجتماع، ورغم أن هذا التقرير كان ظاهر الاصطناع، فقد تناقله بعض الناس على أنه حقيقة مما ولد اعتقاداً خاطئاً لدى الكنيسة القبطية حسبما جاء بهذا المنشور تهدف به إلى أن يستوى المسيحيون فى العدد مع المسلمين والسعى إلى إفقار المسلمين وإثراء الشعب القبطى حتى تعود البلاد إلى أصحابها المسيحيين من أيدى الغزاة المسلمين كما عادت أسبانيا إلى النصرانية بعد استعمار إسلامى دام ثمانية قرون.

ورغم خطورة هذا المنشور المصطنع وأثره على نفسية بعض المسلمين الذين يطلعون عليه ويتناقلون مضمونه، فلم يتخذ إجراء حازم لتنبيه الناس إلى إفكه.

وإذا كان الإتحاد الاشتراكى قد أصدر أخيراً بياناً بتكذيب ما تضمنته هذه النشرة، فقد كان المأمول ألا يقتصر توجيهه على القواعد التنظيمية بالإتحاد الاشتراكى، وقد استغل بعض المتطرفين هذا التقرير المصطنع فراحوا يوزعونه مع تعليق فيه إثارة وحض على الكراهية.

وقد أحدث ذلك رد فعل، ربما كان من أسوأ مظاهره ما بدا فى مؤتمر عقده بعض رجال الدين المسيحى بالإسكندرية يومى ١٧ و ١٨ يوليو ١٩٧٢، واتخذوا فيه قرارات أبرقوا بها إلى الجهات المسئولة ومن بينها مجلس الشعب، وكلها تدور حول المطالبة لما سموه حماية حقوقهم وعقيدتهم المسيحية وأنه بدون ذلك سيكون الاستشهاد أفضل من حياة ذليلة، وهذا الموقف كان موضع استياء عام من كافة الطوائف المسيحية نفسها:

٤- وقد نبهت هذه الظروف مجتمعة إلى الخطر الذى بدأ يهدد الوحدة الوطنية، مما دعا السيد الرئيس أنور السادات إلى أن يبحث مجلس الشعب فى دور انعقاده فى ٢٤ يوليو ١٩٧٢ موضوعاً واحداً هو الوحدة الوطنية، وخلال مؤتمر هذه الجلسات أعلن الرئيس أن هناك محاولات تشكيك بالوحدة الوطنية وأن هناك منشورات فى هذا المعنى قدمت من خارج البلاد وبالتحديد من الولايات المتحدة الأمريكية، وتبينّ أن أرض هذا الوطن واحدة وأن سماءه واحدة، وشعبه واحد، وأعلن الرئيس أنه سيدعو مجلس الشعب لدورة طارئة حتى يشرع قانونا للوحدة الوطنية.

وقد دعى مجلس الشعب فعلاً إلى دور انعقاد غير عادى فى شهر أغسطس ١٩٧٠ حيث أعد

مشروع قانون لحماية الوحدة الوطنية أصبح نافذاً بعد نشره فى الجريدة الرسمية فى ٢٧ سبتمبر ١٩٧٢.

وفى صدر هذا القانون برز معنى هام يجب أن يكون موضع إدراكنا العميق، وهو أن الوحدة الوطنية هى القائمة على احترام المقومات الأساسية للمجتمع كما حددها الدستور ومنها على وجه الخصوص حرية العقيدة وحرية الرأى بما لا يمس حريات الآخرين أو المقومات الأساسية للمجتمع.

ورغم صدور هذا القانون فقد وقع حادث اعتداء على مبنى جمعية النهضة الأرثوذكسية بجهة سنهور بالبحيرة وذلك يوم ٨/ ٩/ ١٩٧٢ (الجناية ٣١٠٣ لسنة ١٩٧٢ - جنايات مركز دمنهور) وأبلغ بعدها فى ٢٩ أكتوبر ١٩٧٢ (القضية رقم ٦٥٤ سنة ١٩٧٢ أمن دولة عليا) عن قيام بعض الأشخاص بطبع مائة نسخة من التقرير المصطنع عن الاجتماع المنسوب إلى البابا والذى أسلفنا الإشارة إليه، وأخيراً وقعت الحوادث المؤسفة التى جرت فى الخانكة.

وتود اللجنة أن تسترعى النظر إلى قانون حماية الوحدة الوطنية لا تعدو أن يكون الإطار الشرعى لهذه الحماية التى يجب أن تجد سندها لدى كل مواطن ولدى سلطة الدولة ولدى التنظيم السياسى وفى هذا الخصوص لدى المسئولين الدينيين.

الأسباب:

تدرك اللجنة قيمة ما بذل أخيراً من جهود على المستوى السياسى والإعلامى، لتأكيد أهمية حماية الوحدة الوطنية، وخاصة البيان الذى أذاعته الأمانة العامة للاتحاد الإشتراكى العربى على مستوى تنظيماته والبيان القيم الذى أذاعته نقابة الصحفيين والذى كان يعتبر مثلا كان يجب أن تحتذيه سائر المنظمات الجماهيرية والتأكيد فى خطب الجمعة وفى دروس الصباح فى المدارس على هذه المعانى، ولكن ما لم ننفذ إلى هذه المشكلة فى أعماقها ونتعقب الأسباب المؤدية إليها، ونقترح لها علاجاً فإن هناك خشية أن تتوقف المتابعة حينما تهدأ النفوس وتستقر الأوضاع، ويفتر بذلك الاهتمام بإيجاد حلول دائمة لا تقديم مسكنات وقتية، مما يهدد بعودة الداء الكامن إلى الظهور أشد خطراً وفتكاً.

وقد استطاعت اللجنة من خلال المناقشات التى أجرتها والدراسات التى قامت بها أن تستظهر جملة أسباب مباشرة تولد احتكاكا مستمراً ممكن أن يكون تربة صالحة لزرع الفرقة والكراهية لتفتيت الوحدة الوطنية، ونجملها تحت عناوين ثلاثة : الترخيص بإقامة كنائس - الدعوة والتبشير - الرقابة على نشر الكتب الدينية.

الترخيص بإقامة كنائس:

منذ إن انتصر عمرو بن العاص على الروم البيزنطيين الذين كانوا يحكمون مصر وقد أصبح أقباطها يتمتعون بحرية العبادة، فقد خلص هذا الانتصار العربى الأقباط من وطأة حكم الروم

البيزنطيين واضطهادهم وأمنوا حرية ممارسة شعائرهم الدينية وسمح المسلمون للأقباط ببناء كنائس جديدة والاحتفال بأعيادهم، وقد كان عيد وفاء النيل عيداً عاماً يشترك فيه الولاة المسلمون ومع الأقباط على السواء، بل قام الواليان العباسيان الليث بن سعد وعبدالله بن لهيفة ببناء كنائس وقال : هو من عمارة البلاد – بل قيل إن عامة الكنائس فى مصر لم تبن إلا فى الإسلام فى زمن الصحابة والتابعين (يراجع فى ذلك كتاب الإسلام وأهل الذمة تأليف د/ على حسن الخربوطلى من نشرات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ص ١٦٧) وتزوج بعدها العزيز بالله من خلفاء الدولة الفاطمية من زوجة قبطية مثلما فعل محمد صلى الله عليه وسلم حينما تزوج من ماريا القبطية وحينما أوصى بالقبط خيراً.

وفى عصرنا الحديث لا يزال تنظيم إقامة الكنائس أو تعميرها وترميمها يخضع لأحكام الخط الهمايونى الصادر من الباب العالى فى فبراير ١٨٥٦ والذى كان يمثل وقتئذ اتجاهاً إصلاحياً تناول جملة نواحٍ منها تأمين حقوق الطوائف غير الإسلامية.

وقد تقرر فى الخط الهمايونى إباحة إقامة الكنائس أو ترميمها بترخيص من البابا العالى، وقد ورد به هذا الشأن ما نصه:

" ولا ينبغى أن تقع موانع فى تعميم وترميم الأبنية المختصة بإجراء عبادات فى المداين والقصبات والقرى التى جميع أهاليها من مذهب واحد ولا فى باقى محلاتهم كالمكاتب والمستشفيات والمقابر حسب هيئتها الأصلية ولكن إذا لزم تجديد محلات نظير هذه فيلزم عندما يستصوبها البطرك أو رؤساء الملل أن تعرض صورة رسمها وإنشائها مرة إلى بابنا العالى لكى تقبل تلك الصورة المعروضة ويجرى اقتضاؤها على موجب تعلق إرادتى السنية الملكوتية أو نتبين الاعتراضات التى ترد فى ذلك الباب بظرف مدة معينة إذا وجد فى محل جماعة أهل مذهب واحد منفردين يعنى غير مختلطين بغيرهم فلا يقيدوا بنوع ما، عدا لإجراء المنصوصات المتعلقة بالعبادة فى ذلك الموضع ظاهراً وعلنا، أما فى المدن والقصبات والقرى التى تكون أهاليها مركبه من جماعات مختلفة الأديان فتكون كل جماعة مقتدرة على تعمير وترميم كنائسها ومستشفياتها ومكاتبها ومقابرها اتباعا للأصول السابق ذكرها فى المحلة التى تسكنها على حدتها متى لزمها أبنية يقتضى إنشاؤها جديدا.

يلزم أن تستدعى بطاركتها أو جماعه مطارنتها الرخصة اللازمة من جانب بابنا العالى فتصدر رخصتنا عندما لا توجد فى ذلك موانع ملكية من طرف دولتنا العلية والمعاملات التى تتوقع من طرف الحكومة فى مثل هذه الأشغال لا يؤخذ عنها شئ".

وكثير من الكنائس القبطية قد تقادم عليها العهد عليه فلا يعرف شئ عن تطبيق الخط الهمايونى بشأنه، ولكن فى شهر فبراير ١٩٣٤ أصدر وكيل وزارة الداخلية قرار بالشروط التى يتعين توافرها للتصريح ببناء كنيسة وقد سميت بالشروط العشرة، ومع توفر هذه الشروط التى لا زالت مطبقة حتى الآن، وحينما تتحقق جهة الإدارة من توافرها يصدر قراراً جمهورى بإقامة الكنيسة.

وقد طلبت اللجنة بياناً من الجهاز المركزى للتعبئة والإحصاء عن عدد الكنائس القائمة فى مصر أن عددها يبلغ ١٤٤٢ ولكن البيانات التى وافتنا بها وزارة الداخلية عن عدد الكنائس المسجلة لديها يدل على أنها ٥٠٠ كنيسة ومنها ٢٨٦ كنيسة قبطية، ويرجع هذا الخلاف إلى أن جانباً من هذه الكنائس قد أقيم أصلاً قبل صدور قرار وزارة الداخلية فى عام ١٩٣٤ كما أن بعضها قد بنى بغير أن يصدر بالترخيص به قرار جمهورى، وقد تبين أن مجموع الكنائس التى أصدرت بشأنها تراخيص فى العشر سنوات الأخيرة يبلغ ١٢٧ كنيسة منها ٦٨ كنيسة للأقباط الأرثوذكس، ومن هذا العدد رخص بإقامة اثنتى وعشرين كنيسة جديدة وصدرت أربعة تراخيص بإعادة بناء وترميم لكنائس قائمة واعتبرت اثنتان وأربعون كنيسة قديمة مرخصاً بها.

وقد تبينت اللجنة أنه من أهم الأسباب التى تؤدى إلى الاحتكاك، وإثارة الفرقة عدم وضع نظام ميسر لتنظيم هذه التراخيص دون تطلب صدور قرار جمهورى فى كل حالة؛ وذلك أن استصدار هذا القرار يحتاج إلى وقت، وكثيراً ما تتغير خلاله معالم المكان الذى أعد لإقامة الكنيسة، مثل أن يقام مسجد قريب منها يخل بالشروط العشرة، ونتيجة لبطء الإجراءات كثيراً ما تلجأ بعض الجمعيات القبطية إلى إقامة هذه الكنائس دون ترخيص وفى بعض الحالات تتسامح جهه الإدارة فى ذلك وفى حالات أخرى يجرى التحقيق مع مسئول الجمعية، وهو أمر بادى التناقض بين احترام سيادة القانون من ناحية، ومن ناحية أخرى المبدأ الذى كفله الدستور فى مادته السادسة والأربعين والذى جاء نصه مطلقاً وهو يجرى كالآتى " تكفل الدولة حرية العقيدة وحرية ممارسة الشعائر الدينية "، وهو نص يغاير فى صيغته ما كانت تنص عليه الدساتير السابقة من حماية حرية القيام بشعائر الأديان والعقائد طبقاً للعادات المرعية، فى مصر، وفى ظل دستور سنة ١٩٢٣ أصدرت محكمة القضاء الإدارى بمجلس الدولة حكماً فى ٢٦ فبراير ١٩٥١ بأن إقامة الشعائر الدينية لكل الطوائف قد كفلها الدستور فى حدود القوانين والعادات المرعية، ولكنها ألغت قراراً لوزارة الداخلية برفض الترخيص بإنشاء كنيسة وكان أساس الرفض قلة عدد أفراد الطائفة وقالت المحكمة فى حكمها إنه ليس فى التعليمات نص يضع حداً أدنى لعدد الأفراد الذين يحق لهم إقامة كنيسة.

ومع ذلك فإن تنظيماً لإدارة الكنائس لا يعتبر فى حد ذاته اعتداء على حرية ممارسة الشعائر الدينية، وإن كان من المناسب أن يعاد النظر فى أحكام الخط الهمايونى وقرارات وزارة الداخلية فى هذا الشان تجنباً لحالة شاعت وهى تحويل بعض الأبنية أو الدور إلى كنائس دون ترخيص وما يؤدى إليه ذلك أحياناً من تعرض بعض الأهالى له دون أن يتركوا هذا الأمر لسلطة الدولة وحدها، وقد راجعت اللجنة الحوادث التى وقعت فى العامين الأخيرين، فتبين لها أن معظمها يرجع إلى إقامة هذه الكنائس بغير ترخيص وتصدى الإدارة أو بعض الأهالى للقائمين عليها.

على أنه يجدر التنويه بأن الكثير من هذه الكنائس لا يعدو أن يكون غرفة أو ساحة صغيرة بغير أجراس أو قباب وهذه قد جرى الاكتفاء بقرار من وزير الداخلية للترخيص بإقامتها ومن ثم فإن

اللجنة تقترح بإعادة النظر فى نظام الترخيص بغية تبسيط إجراءاته على أن تتقدم البطركخانة بخطتها السنوية لإقامة الكنائس لتدرسها الجهات المختصة دفعة واحدة بدلاً من أن تترك للمبادرة الفردية للجمعيات أو الأشخاص ودون تخطيط علمى سليم.

الدعوة والتبشير:

الدعوة أو التربية الدينية والقيم الخلقية أمر يلتزم به مجتمعنا طبقاً للدستور الجديد فى مادته السابعة عشرة كما تلزم الدولة بالتمكين لهذه المبادئ، وتقوم المساجد والكنائس الدينية والمدارس أساساً بشئون الدعوة الدينية.

ولما كان كثير من الشكايات التى ولدت بعض الحساسيات ترجع إلى ما يتردد أحيانا فى خطب المساجد وعظات الكنائس أو إلى نشاط تبشيرى تقوم به بعض الجمعيات فقد أولت اللجنة هذا الموضوع اهتمامها.

وقد تبينت اللجنة من إحصائيات المساجد التى حصلت عليها من وزارة الأوقاف أن عدد المساجد التى تتبع وزارة الأوقاف لا يتجاوز أربعة آلاف مسجد، وبينما تفوق المساجد الأهلية هذا العدد، وهذه المساجد لا شأن لوزارة الأوقاف بتعيين أئمتها أو وعاظها، وقد سبق أن صدر القانون رقم ١٥٧ لسنة ١٩٦. وقرر أن تتولى وزارة الأوقاف إدارة المساجد سواء بوقفها إشهاد، أو لم يصدر على أن يتم تسليمها، كما تتولى أيضاً الإشراف على إدارة الزوايا التى يصدر بتحديدها قرار من وزير الأوقاف وتوجيه القائمين عليها لتؤدى رسالتها الدينية على الوجه الصحيح، وقد عللت المذكرة الإيضاحية لهذا القانون التى أعدها وزير الأوقاف وقتئذ "إخضاع جميع المساجد لإشراف وزارة الأوقاف" بأنه لوحظ أن عدداً كبيراً من المساجد لا يخضع لإشراف وزارة الأوقاف، وهذه المساجد تترك شأنها للظروف ولا يوجد بها من يحمل مسئولية التعليم والإرشاد، ولما كان بقاء هذه الحال قد ينقص من قيمة التوجيه الدينى ويضعف الثقة برسالة المساجد، خصوصاً وأن ما يقال فوق منابر المساجد بحيث يكفل تحقيق الأغراض العليا من التعليم الدينى العام وتوجيه الشيء.

وحسبما وقف السيد وزير الأوقاف ردا على سؤال وجه إليه فى مجلس الشعب، فقد كان المفروض أن ينفذ هذا القانون بضم ألف مسجد كل عام وهو ما تم عن عام ١٩٦١ وانتهى الأمر بأن الميزانية لم تسمح بذلك بعدها، إذ أن ضم المسجد الواحد يحتاج إلى ٥٠٠ جنيه سنوياً على أقل تقدير، فكأننا نحتاج إلى ٨ مليون من الجنيهات من أجل ضم المساجد الأهلية، وقد أعلن وزير الأوقاف أنه ابتداءاً من عام ١٩٧٣ سيعمل على ضم ١٠٠٠ مسجد سنوياً (مضبطة مجلس الشعب الجلسة الرابعة والثلاثون فى ٢٨ مايو ١٩٧٢ حيث قدم سؤال من السيد العضو صلاح الطاروطى، وسؤال آخر من السيدة كريمة العروسى بخصوص هذا الموضوع).

ومع تقدير اللجنة لظروف الميزانية وأولويات المعركة، فالذى لا شك فيه أن إخضاع هذه المساجد

للإشراف الكامل لوزارة الأوقاف من شأنه أنه يبعد مظنة التجاوز فيما قد يلقى فيها من خطب أو وعظ، وحتى يتم ذلك فإن وزارة الأوقاف عليها أن تمارس رقابتها فى الإشراف على إدارة هذه المساجد والزوايا وتوجية القائمين عليها لتؤدى رسالتها الدينية على الوجه الصحيح، كما تقترح اللجنة أيضاً فى هذا الصدد أن يكون تعيين أئمة هذه المساجد بموافقة وزارة الأوقاف بعد التحقق من توافر الشروط الشرعية لتعيين إمام المسجد وفهمه الصحيح لأحكام الدين وتنظيم الإشراف على ما يلقى من خطب فيها حتى لا تجاوز شرح أحكام الدين الحنيف إلى توجيه انتقادات أو مطاعن فى الأديان الأخرى.

وتلاحظ اللجنة أيضاً أن ما يلقى من مواعظ فى الكنائس يمكن أن يقع فيه تجاوز أيضاً إذا لم يلتزم الواعظ الحدود التى يتطلبها شرح أحكام الدين والدعوة إلى الحق والخير والفضيلة على أنه لما كان تعيين راعى الكنيسة يتم دائماً على قرار المطران المختص أو البطريركية فإنها تكون مسئولة عن أداء واجباته الدينية، ويمكن مراجعتها فى ذلك عند أى تجاوز لهذه الواجبات.

وقد تبينت اللجنة أيضاً من المعلومات التى طلبتها من وزارة الشئون الاجتماعية أن عدد الجمعيات الإسلامية المقامة فى مصر يبلغ ٦٧٩ جمعية، بينما يبلغ عدد الجمعيات المسيحية الأرثوذكسية ٤٣٨ جمعية وهى جميعاً -إسلامية ومسيحية- تتلقى إعانات دورية سنوية من وزارة الشئون الاجتماعية تبلغ ٤٩٢٩٠ جنيهاً بالنسبة للجمعيات الإسلامية وتبلغ ٢٥٧٨٥ جنيها بالنسبة للجمعيات الأرثوذكسية.

وتخضع هذه الجمعيات لرقابة الجهة الإدارية طبقا لأحكام القانون رقم ٣٢ لسنة ١٩٦٤ بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة وهو يجيز للجهه الإدارية أن تقرر إدماج أكثر من جمعية تعمل لتحقيق غرض مماثل أو توحيد إدارتها، كما يجيز حلها بقرار مسبب من وزير الشئون الاجتماعية لأسباب مختلفة من بينها إذا ارتكبت مخالفة جسيمة للقانون أو إذا خالفت النظام العام أو الآداب.

وقد تبينت اللجنة من استقراء الحوادث التى حققتها النيابة العامة بشأن النشاط الطائفى ومن المناقشات التى أجرتها مع المسئولين فى مشيخة الأزهر وفى البطريركية على حد سواء، أن بعض الجمعيات قد نسب إلى بعض أعضائها توجيه مطاعن أو توزيع منشورات تنطوى على إساءة للأديان الأخرى أو القائمين عليها، كما أن بعض الجمعيات يتزايد عددها فى الحى الواحد إلى حد لا يمكنها من أداء رسالتها فى فاعلية وبمسئولية، وأن بعضها ينسب إليه القيام بنشاط تبشيرى سواء بالنسبة للمسلمين أو حتى داخل نطاق المذاهب المختلفة فى المسيحية، بينما رسالته التبشيرية يجب أن توجه إلى أفريقيا والعالم الخارجى لا إلى المواطنين فى مصر الذين يجب أن نحمى حريتهم وعقيدتهم الدينية من أى تأثير مصطنع، وكل هذا قد حدا باللجنة إلى أن تسترعى النظر إلى مكامن الخطر من تزايد عدد هذه الجمعيات العاملة فى نفس الميدان، والتى يجب أن يتوافر فى القائمين عليها إدراك سليم لأحكام الدين ونظرة متسامحة إلى العقائد الأخرى وبعد عن التعصب الذميم وانصراف أساسى إلى التربية الخلقية الوطنية، وهو ما تقضى به أحكام الإشراف المقرر لوزارة الشئون الاجتماعية على مثل هذه

الجمعيات.

وتلاحظ اللجنة أيضاً أنه بعد أن أصبحت التربية الدينية مادة أساسية فى مناهج التعليم العام طبقاً للمادة ١٩ من الدستور الجديد فإن المدارس قد أصبحت من مؤسسات الدعوة، وهنا تبدو فى المدارس التى تضم أبناء من المسلمين والأقباط، إذ يجب إتاحة الفرصة لدروس دينية منظمة للتلاميذ الأقباط فى المدارس يتعلمون فيها أحكام دينهم، وكما يجب أن تتسم دروس الدين جميعها بعرض لحقائق الأديان بحسن إدراك وسعة وبعد عن التعصب.

الرقابة على نشر الكتب الدينية:

تبينت اللجنة من دراستها أن بعض الكتب الدينية التى تنشر فى مصر للمؤلفين من المسلمين كثيراً ما تتعرض لأحكام الديانة المسيحية، والأمر كذلك بالنسبة للكتب الدينية التى يكتبها مؤلفون من الأقباط فقد تتعرض لأحكام الإسلام، وفى الحالتين كثيراً ما يقع التشكى من أن ما نشر فيه مساس بالعقيدة الأخرى.

وعلى سبيل المثال اطلعت اللجنة على بعض الكتب التى رأت مشيخة الأزهر أنها تروج لمفاهيم تمس العقيدة الإسلامية كما اطلعت على بعض المؤلفات والأحاديث التى رأت البطريركية فيها مساساً بالعقيدة المسيحية، وقد تبينت اللجنة أن بعض هذه المصنفات لم يعرض على رقابة النشر رغم أن الطابع والناشر معروف، كما تبين أن بعض هذه الكتب ومنها كتاب " القرآن دعوة نصرانية " من سلسلة مسماة "فى سبيل الحوار الإسلامى – المسيحى" مطبوع فى الخارج وقد ذكر الأستاذ على عبد العظيم من مجمع البحوث الإسلامية أن اسم المؤلف المطبوع على الكتاب وهو الأستاذ الحداد اسم مستعار لأن هذا الكتاب لا يمكن أن يصدر إلا من جماعة متخصصة فى الشئون الدينية ذات إلمام واسع بأحكام الدين الإسلامى والدين المسيحى، انه ملئ بالأخطاء والمغالطات التى يقصد بها عرض أحكام الإسلام مشوهة ومثل هذا الكتاب قد وفد من الخارج دون أن تمنع رقابة النشر دخوله.

وتلاحظ اللجنة أن قانون المطبوعات رقم ٢٠ لسنة ١٩٣٦ المعمول به حتى الآن يجيز بقرار من مجلس الوزراء أن يمنع من التداول داخل البلاد المطبوعات التى تصدر فى الداخل والتى تتعرض للأديان تعرضاً من شأنه تكدير السلم العام، أما بالنسبة للمطبوعات التى تصدر فى الخارج فإن من سلطة الإدارة منع دخولها للبلاد أصلاً متى كان ذلك لازماً للمحافظة على النظام العام أو الآداب العامة والأديان.

وقد سبق لمحكمة القضاء الإدارى بمجلس الدولة أن أيدت بحكمها الصادر فى ١١مايو ١٩٥٠ قرار مجلس الوزراء بمصادرة كتاب تعرض للدين على نحو من شأنه إثارة الخواطر، وإهاجة الشعور، كما تلاحظ اللجنة أن الرقابة على النشر تمارس سلطة أوسع فى حالة الطوارئ وهى معلنة منذ ٥ يونيو ١٩٦٧.

وقد تبينت اللجنة فى بحثها لنظام الكتب الدينية أن بعض هذه الكتب كان يعرض قبل التصريح بنشره على مجمع البحوث الإسلامية، بينما كان البعض الآخر يعرض على أمانة الدعوة والفكر بالإتحاد الاشتراكى أو يتولاه نفس موظفى الرقابة، وتوصى اللجنة وزارة الثقافة والإعلام بوضع نظام محكم وفعال ومستنير لرقابة الكتب الدينية بسعة أفق، وبغير أن تتحول هذه الرقابة لتصبح سلاحاً يشهر فى وجه حرية البحث العلمى أو لإذكاء نزعات الجمود والتقليد، ومع ضمان التزام آداب النشر الدينى فى دولة دينها الإسلام من تعاليم هذا الدين " ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم" ومن تعاليمه أيضاً " يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله".

كما يمكن على مستوى التنظيم السياسى أن تنشأ بأمانة الشئون الدينية مكاتب دينية متخصصة يرجع إليها عند أى خلاف.

وتلاحظ اللجنة أيضاً أنه منذ ١٢ من سبتمبر سنة ١٩٦١ لم تجر انتخابات المجلس الملى العام للأقباط الأرثوذكس، وهى الهيئة التمثيلية التى تقوم إلى جانب السلطة الدينية للمجمع المقدس، ومن ثم فقد استحال على المجلس الملى أن يباشر اختصاصاته، وكان ذلك بوادر نزاع بدأ بين المجلس الملى والمجمع المقدس فى عام ١٩٥٥، ثم تجدد فى عام ١٩٦١ وترتب عليه أن طلب قداسة البابا وقتئذ عدم إجراء انتخابات جديدة التى كان محدداً لها يوم ١٢ من يوليو ١٩٦١ وتوصى اللجنة وزارة الداخلية بأن تتخذ التدابير اللازمة لإجراء التزامات المجلس الملى العام، طبقاً للأمر العالى الصادر في ١٤ من مايو ١٨٨٣ مع إعمال أحكام القانون رقم ٤٨ لسنة ١٩٥٠، الذي أجاز أن تتولى اختصاصات المجلس الملى هيئة مؤلفة من أبناء الطائفة وذلك بصفة مؤقتة حتى يتم إجراء الانتخاب.

وثيقة

إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي

إن الخلافات التي أثارتها هذه الوثيقة "إعلان دمشق للتغيير الوطني الديمقراطي" هي أكبر دليل على أهميتها، خاصة إذا كانت بمثابة أول صوت يخرج من حنجرة تقطعت أحبالها الصوتية، لسنوات طوال

تتعرض سورية اليوم لأخطار لم تشهدها من قبل، نتيجة السياسات التي سلكها النظام، وأوصلت البلاد إلى وضع يدعو للقلق على سلامتها الوطنية ومصير شعبها. وهي اليوم على مفترق طرق بحاجة إلى مراجعة ذاتها والإفادة من تجربتها التاريخية أكثر من أي وقت مضى. فاحتكار السلطة لكل شيء، خلال أكثر من ثلاثين عاماً، أسس نظاماً تسلطياً شمولياً فئوياً، أدى إلى انعدام السياسة في المجتمع، وخروج الناس من دائرة الاهتمام بالشأن العام، مما أورث البلاد هذا الحجم من الدمار المتمثل بتهتك النسيج الاجتماعي الوطني للشعب السوري، والانهيار الاقتصادي الذي يهدد البلاد، والأزمات المتفاقمة من كل نوع. إلى جانب العزلة الخانقة التي وضع النظام البلاد فيها، نتيجة سياساته المدمرة والمغامرة وقصيرة النظر على المستوى العربي والإقليمي وخاصة في لبنان، التي بنيت على أسس استنسابية وليس على هدى المصالح الوطنية العليا.

كل ذلك، وغيره كثير، يتطلب تعبئة جميع طاقات سورية الوطن والشعب، في مهمة تغيير إنقاذية، تخرج البلاد من صيغة الدولة الأمنية إلى صيغة الدولة السياسية، لتتمكن من تعزيز استقلالها ووحدتها، ويتمكن شعبها من الإمساك بمقاليد الأمور في بلاده والمشاركة في إدارة شؤونها بحرية.

إن التحولات المطلوبة تطال مختلف جوانب الحياة، وتشمل الدولة والسلطة والمجتمع، وتؤدي إلى تغيير السياسات السورية في الداخل والخارج.

وشعوراً من الموقعين بأن اللحظة الراهنة تتطلب موقفاً وطنياً شجاعاً

ومسئولاً، يخرج البلاد من حالة الضعف والانتظار التي تسم الحياة السياسية الراهنة، ويجنبها مخاطر تلوح بوضوح في الأفق. وإيماناً منهم بأن خطاً واضحاً ومتماسكاً تجمع عليه قوى المجتمع المختلفة، ويبرز أهداف التغيير الديمقراطي في هذه المرحلة، يكتسب أهمية خاصة في إنجاز هذا التغيير على يد الشعب السوري ووفق إرادته ومصالحه، ويساعد على تجنب الانتهازية والتطرف في العمل العام فقد اجتمعت إرادتهم بالتوافق على الأسس التالية:

– إقامة النظام الوطني الديمقراطي هو المدخل الأساس في مشروع التغيير والإصلاح السياسي. ويجب أن يكون سلمياً ومتدرجاً ومبنياً على التوافق، وقائماً على الحوار والاعتراف بالآخر.

– نبذ الفكر الشمولي والقطع مع جميع المشاريع الإقصائية والوصائية والاستئصالية، تحت أي ذريعة كانت تاريخية أو واقعية، ونبذ العنف في ممارسة العمل السياسي، والعمل على منعه وتجنبه بأي شكل ومن أي طرف كان.

– الإسلام الذي هو دين الأكثرية وعقيدتها بمقاصده السامية وقيمه العليا وشريعته السمحاء يعتبر المكون الثقافي الأبرز في حياة الأمة والشعب. تشكلت حضارتنا العربية في إطار أفكاره وقيمه وأخلاقه، وبالتفاعل مع الثقافات التاريخية الوطنية الأخرى في مجتمعنا، ومن خلال الاعتدال والتسامح والتفاعل المشترك، بعيداً عن التعصب والعنف والإقصاء. مع الحرص الشديد على احترام عقائد الآخرين وثقافتهم وخصوصيتهم أياً كانت انتماءاتهم الدينية والمذهبية والفكرية، والانفتاح على الثقافات الجديدة والمعاصرة.

– ليس لأي حزب أو تيار حق الادعاء بدور استثنائي. وليس لأحد الحق في نبذ الآخر واضطهاده وسلبه حقه في الوجود والتعبير الحر والمشاركة في الوطن.

– اعتماد الديمقراطية كنظام حديث عالمي القيم والأسس، يقوم على مبادئ الحرية وسيادة الشعب ودولة المؤسسات وتداول السلطة، من خلال انتخابات حرة ودورية، تمكن الشعب من محاسبة السلطة وتغييرها.

– بناء دولة حديثة، يقوم نظامها السياسي على عقد اجتماعي جديد. ينتج عنه دستور ديمقراطي عصري يجعل المواطنة معياراً للانتماء، ويعتمد التعددية وتداول السلطة سلمياً وسيادة القانون في دولة يتمتع جميع مواطنيها بذات الحقوق والواجبات، بصرف النظر عن الجنس أو الدين أو الإثنية أو الطائفة أو العشيرة، ويمنع عودة الاستبداد بأشكال جديدة.

– التوجه إلى جميع مكونات الشعب السوري، إلى جميع تياراته الفكرية وطبقاته الاجتماعية وأحزابه السياسية وفعالياته الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، وإفساح المجال أمامها للتعبير عن رؤاها ومصالحها وتطلعاتها، وتمكينها من المشاركة بحرية في عملية التغيير.

– ضمان حرية الأفراد والجماعات والأقليات القومية في التعبير عن نفسها، والمحافظة على دورها وحقوقها الثقافية واللغوية، واحترام الدولة لتلك الحقوق ورعايتها، في إطار الدستور وتحت

سقف القانون.

– إيجاد حل ديمقراطي عادل للقضية الكردية في سورية. بما يضمن المساواة التامة للمواطنين الأكراد السوريين مع بقية المواطنين من حيث حقوق الجنسية والثقافة وتعلم اللغة القومية وبقية الحقوق الدستورية والسياسية والاجتماعية والقانونية، على قاعدة وحدة سورية أرضاً وشعباً. ولابد من إعادة الجنسية وحقوق المواطنة للذين حرموا منها، وتسوية هذا الملف كلياً.

– الالتزام بسلامة المتحد الوطني السوري الراهن وأمنه ووحدته، ومعالجة مشكلاته من خلال الحوار، والحفاظ على وحدة الوطن والشعب في كل الظروف. والالتزام بتحرير الأراضي المحتلة واستعادة الجولان إلى الوطن. وتمكين سورية من أداء دور عربي وإقليمي إيجابي فعال.

– إلغاء كل أشكال الاستثناء من الحياة العامة، بوقف العمل بقانون الطوارئ، وإلغاء الأحكام العرفية والمحاكم الاستثنائية، وجميع القوانين ذات العلاقة، ومنها القانون / ٤٩ / لعام ١٩٨٠، وإطلاق سراح جميع السجناء السياسيين، وعودة جميع الملاحقين والمنفيين قسراً وطوعاً عودة كريمة آمنة بضمانات قانونية، وإنهاء كل أشكال الاضطهاد السياسي، برد المظالم إلى أهلها وفتح صفحة جديدة في تاريخ البلاد.

– تعزيز قوة الجيش الوطني والحفاظ على روحه المهنية، وإبقائه خارج إطار الصراع السياسي واللعبة الديمقراطية، وحصر مهمته في صيانة استقلال البلاد والحفاظ على النظام الدستوري والدفاع عن الوطن والشعب.

– تحرير المنظمات الشعبية والاتحادات والنقابات وغرف التجارة والصناعة والزراعة من وصاية الدولة والهيمنة الحزبية والأمنية. وتوفير شروط العمل الحر لها كمنظمات مجتمع مدني.

– إطلاق الحريات العامة، وتنظيم الحياة السياسية عبر قانون عصري للأحزاب، وتنظيم الإعلام والانتخابات وفق قوانين عصرية توفر الحرية والعدالة والفرص المتساوية أمام الجميع. ضمان حق العمل السياسي لجميع مكونات الشعب السوري على اختلاف الانتماءات الدينية والقومية والاجتماعية.

– التأكيد على انتماء سورية إلى المنظومة العربية، وإقامة أوسع علاقات التعاون معها، وتوثيق الروابط الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية التي تؤدي بالأمة إلى طريق التوحد. وتصحيح العلاقة مع لبنان، لتقوم على أسس الحرية والاستقلال والسيادة والمصالح المشتركة بين الشعبين والدولتين.

– الالتزام بجميع المعاهدات والمواثيق الدولية وشرعة حقوق الإنسان، والعمل ضمن إطار الأمم المتحدة وبالتعاون مع المجموعة الدولية على بناء نظام عالمي أكثر عدلاً، قائم على مبادىء السلام وتبادل المصالح، وعلى درء العدوان وحق الشعوب في مقاومة الاحتلال، والوقوف ضد جميع أشكال الإرهاب والعنف الموجه ضد المدنيين.

ويرى الموقعون على هذا الإعلان، أن عملية التغيير قد بدأت، بما هي فعل ضرورة لا تقبل التأجيل

نظراً لحاجة البلاد إليها، وهي ليست موجهة ضد أحد، بل تتطلب جهود الجميع. وهنا ندعو أبناء وطننا البعثيين وإخوتنا من أبناء مختلف الفئات السياسية والثقافية والدينية والمذهبية إلى المشاركة معنا وعدم التردد والحذر، لأن التغيير المنشود لصالح الجميع ولا يخشاه إلا المتورطون بالجرائم والفساد.

ويمكن أن يتم تنظيمها وفق ما يلي:

١- فتح القنوات لحوار وطني شامل ومتكافئ بين جميع مكونات الشعب السوري وفئاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وفي كل المناطق وفق منطلقات قاعدية تتمثل في:

- ضرورة التغيير الجذري في البلاد، ورفض كل أشكال الإصلاحات الترقيعية أو الجزئية أو الالتفافية.
- العمل على وقف حالة التدهور واحتمالات الانهيار والفوضى، التي قد تجرها على البلاد عقلية التعصب والثأر والتطرف وممانعة التغيير الديمقراطي.
- رفض التغيير الذي يأتي محمولاً من الخارج، مع إدراكنا التام لحقيقة وموضوعية الارتباط بين الداخلي والخارجي في مختلف التطورات السياسية التي يشهدها عالمنا المعاصر، دون دفع البلاد إلى العزلة والمغامرة والمواقف غير المسئولة. والحرص على استقلالها ووحدة أراضيها.

٢- تشجيع المبادرات للعودة بالمجتمع إلى السياسة، وإعادة اهتمام الناس بالشأن العام، وتنشيط المجتمع المدني.

٣- تشكيل اللجان والمجالس والمنتديات والهيئات المختلفة، محلياً وعلى مستوى البلاد، لتنظيم الحراك العام الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، ومساعدتها على لعب دور هام في إنهاض الوعي الوطني وتنفيس الاحتقانات، وتوحيد الشعب وراء أهداف التغيير.

٤- التوافق الوطني الشامل على برنامج مشترك ومستقل لقوى المعارضة، يرسم خطوات مرحلة التحول، ومعالم سورية الديمقراطية في المستقبل.

٥- تمهيد الطريق لعقد مؤتمر وطني، يمكن أن تشارك فيه جميع القوى الطامحة إلى التغيير، بما فيها من يقبل بذلك من أهل النظام، لإقامة النظام الوطني الديمقراطي بالاستناد إلى التوافقات الواردة في هذا الإعلان، وعلى قاعدة ائتلاف وطني ديمقراطي واسع.

٦- الدعوة إلى انتخاب جمعية تأسيسية، تضع دستوراً جديداً للبلاد، يقطع الطريق على المغامرين والمتطرفين. يكفل الفصل بين السلطات، ويضمن استقلال القضاء، ويحقق الاندماج الوطني بترسيخ مبدأ المواطنة.

٧- إجراء انتخابات تشريعية حرة ونزيهة، تنتج نظاماً وطنياً كامل الشرعية، يحكم البلاد وفق الدستور والقوانين النافذة، وبدلالة رأي الأكثرية السياسية وبرامجها.

وبعد، هذه خطوات عريضة لمشروع التغيير الديمقراطي، كما نراه، والذي تحتاجه سورية، وينشده شعبها. يبقى مفتوحاً لمشاركة جميع القوى الوطنية من أحزاب سياسية وهيئات مدنية وأهلية

وشخصيات سياسية وثقافية ومهنية، يتقبل التزاماتهم وإسهاماتهم، ويظل عرضة لإعادة النظر من خلال ازدياد جماعية العمل السياسي وطاقاته المجتمعية الفاعلة.

إننا نتعاهد على العمل من أجل إنهاء مرحلة الاستبداد، ونعلن استعدادنا لتقديم التضحيات الضرورية من أجل ذلك، وبذل كل ما يلزم لإقلاع عملية التغيير الديمقراطي، وبناء سورية الحديثة وطناً حراً لكل أبنائها، والحفاظ على حرية شعبها، وحماية استقلالها الوطني.

دمشق في ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٥

الأحزاب والمنظمات

التجمع الوطني الديمقراطي في سورية

التحالف الديمقراطي الكردي في سورية

لجان إحياء المجتمع المدني

الجبهة الديمقراطية الكردية في سورية

حزب المستقبل (الشيخ نواف البشير)

الشخصيات الوطنية

رياض سيف- جودت سعيد- د. عبد الرزاق عيد-

سمير النشار- د. فداء أكرم الحوراني- د.عادل زكار-

عبد الكريم الضحاك- هيثم المالح- نايف قيسية

وثيقة

قرار استبعاد لجنة الانتخابات الرئاسية لعدد من القضاة من الإشراف على الانتخابات لم يكن إلا رسالة من اللجنة تكشف عن إحدى مهامها المنوطة بها وهى "إضفاء المشروعية"، لكن هذا الحكم/الوثيقة هو رسالة أيضا فحواها أن المستبعدين من الإشراف القضائي يرفضون قرار الإقصاء ويرفضون المشاركة في إضفاء تلك المشروعية في نفس الوقت

منع القضاة من رقابة الانتخابات

بسم الله الرحمن الرحيم
محكمة القضائي الإداري
الدائرة الأولى

أسباب ومنطوق الحكم الصادر بجلسة ٢٠٠٥/٩/٦
في الدعوى رقم ٤١١٨٧ لسنة ٥٩ ق
المقامة من:-

١- محمد فاروق السيد العواني
٢- محمد حلمي البرعي زاهر
٣- محمد أحمد دويدار
٤- محمد حمدي عبد اللطيف نوفل
٥- عبد الجليل معتمد عبد الجليل
٦- أحمد محمد السيسي
٧- حمدي أحمد سيد حسن
٨- مصطفى محمد عبد التواب
٩- إيهاب مجدي لطفي واصف
١٠- ربيع حمادة محمد سيد أحمد
١١- مجدي صالح يوسف الجارحي
١٢- منير إبراهيم عبد العال الصغير
١٣- شاكر عبد الله شاكر السنهوري
١٤- ناصر سيد معلا
١٥- خالد مصطفى ياسين الشعراوي
١٦- إسلام عبد النبي زكي العناني
١٧- أيمن نور

ضـد:-

١- رئيس لجنة الانتخابات الرئاسية بصفته
٢- أمين عام لجنة الانتخابات الرئاسية بصفته
٣- رئيس مجلس الدولة بصفته
٤- رئيس الجمهورية بصفته رئيس المجلس الأعلى للهيئات القضائية
٥- وزير العدل بصفته نائب رئيس المجلس الأعلى للهيئات القضائية

الموضوع

أقام المدعون من الأول إلى السابع عشر دعواهم الماثلة بتاريخ ٢٠٠٥/٩/٥ وطلبوا في ختامها الحكم بوقف تنفيذ قرار إلغاء ندب المدعى الأول رقم ١٠ لسنة ٢٠٠٥ وقرار إلغاء ندب باقي المدعين واستبعادهم من الإشراف القضائي على الانتخابات الرئاسية مع ما يترتب على ذلك من آثار وتنفيذ الحكم بمسودته دون إعلان.

وفي الموضوع بإلغاء القرارين المطعون فيهما مع ما يترتب على ذلك من آثار مع إلزام المدعي عليه الأول بصفته المصروفات وقال المدعون شرحاً للدعوى أنه بمناسبة إجراء الانتخابات الرئاسية تنفيذاً لحكم المادة (٧٦) من الدستور، فقد قرر المجلس الخاص للشئون الإدارية بمجلس الدولة في غضون شهر أغسطس ٢٠٠٥ ندب جميع السادة قضاة ومستشاري مجلس الدولة من كل الدرجات للإشراف على عملية الانتخابات المذكورة والمقرر إجراؤها يوم ٢٠٠٥/٩/٧ ولكي تقوم لجنة الانتخابات الرئاسية بمباشرة اختصاصها في شأن توزيع هؤلاء ودون أن يكون لهذه اللجنة ثمة اختصاص أو ولاية في شأن عملي ندب قضاة مجلس الدولة أو إلغاء ندبهم من باب أولى أو استبعادهم من الإشراف على الانتخابات المذكورة.

أضاف المدعون أنهم فوجئوا بقيام لجنة الانتخابات الرئاسية باستبعاد عدد غير قليل من السادة/ أعضاء مجلس الدولة من عملية الإشراف على الانتخابات هم من بينهم على الرغم من سبق موافقة المجلس الخاص للشئون الإدارية على ندبهم ورغم عدم وجود أي اختصاص أو ولاية للجنة المذكورة في هذا الشأن بل أكثر من ذلك فقد صدر للمدعي الأول قرار الندب ثم ألغي بعد ذلك بموجب القرار رقم ١٠ لسنة ٢٠٠٥.

نعى المدعون على القرارين المطعون فيهما بإلغاء ندب المدعي الأول وباقي المدعين مخالفتهما لأحكام الدستور والقانون على النحو المبين تفصيلاً بعريضة الدعوى بالطلبات سالفة البيان.

وقد حضر المدعون الآتي أسماؤهم وهم:

مجدي صالح يوسف الجارحي، ومنير إبراهيم عبد العال الصغير، شاكر عبد الله شاكر السنهوري، وناصر سيد معلا، وخالد مصطفى ياسين الشعراوي، وإسلام عبد النبي زكي العناني

وطلبوا التدخل إلى جانب المدعين وتمسكوا بذات طلباتهم، كما حضر/ مرسي الشيخ المحامي وطلب تدخل/ أيمن نور إلى جانب المدعين في طلباتهم بوصفه من المرشحين لانتخابات رئاسة الجمهورية.

وحضر المدعون والمنضمون إليهم وقدموا حافظتي مستندات طويت على بعض الجرائد اليومية ومذكرة كما قدم الحاضر عن أيمن نور لجنة الانتخابات بلاغاً مقدماً إلى وزير العدل وآخرين وبذات الجلسة قررت المحكمة التأجيل إلى الساعة الثالثة ظهراً مع تكليف الجهة الإدارية بتقديم مذكرات ومستندات رداً على الدعوى وعلى طالبي التدخل إلى جانب المدعين سداد رسم التدخل.

ونظرت المحكمة الدعوى في الموعد المحدد وخلالها قدم الحاضر عن هيئة قضايا الدولة مذكرة دفاع طلب فيها الحكم أصلياً بعدم اختصاص المحكمة ولائياً بنظر الدعوى واحتياطياً برفض الدعوى، وقررت المحكمة إصدار الحكم آخر الجلسة، وقد صدر الحكم وأودعت مسودته المشتملة على أسباب عند النطق به.

المحكمة

بعد الاطلاع على الأوراق وسماع الإيضاحات وإتمام المداولة:

من حيث أن المدعين يطلبون في نطاق الشق العاجل من الدعوى الحكم بوقف تنفيذ قرارات لجنة الانتخابات الرئاسية بإلغاء ندب المدعين من الإشراف القضائي على الانتخابات الرئاسية المقرر إجراؤها ٢٠٠٥/٩/٧ مع ما يترتب على ذلك من آثار وإلزام الجهة الإدارية المصروفات وتنفيذ الحكم بمسودته بدون إعلان.

ومن حيث إنه عن طلبات التدخل إلى جانب المدعين على النحو المبين سلفاً بالوقائع فقد استوفت شروط قبولها وقدمت من أصحاب الصفة والمصلحة في ذلك ومن ثم تقضي المحكمة بقبولها.

وبنظر الدعوى فإن المبين من حكم المادة (٧٦) من الدستور والمادة (٨) من القانون رقم ١٧٤ لسنة ٢٠٠٥ بتنظيم الانتخابات الرئاسية أن المشرع قد حدد حصراً الاختصاصات المنوطة بلجنة الانتخابات الرئاسية ومجملها كافة المسائل المتعلقة بالانتخابات الرئاسية بداية من إجراءات فتح باب التشريح وانتهاء بإعلان نتيجة الانتخابات وكذا اختصاصها الفصل في كل التظلمات والطعون متى كان محل التظلم أو الطعن مسألة من المسائل الداخلة أصلاً في اختصاص اللجنة الموسد إليها دستوراً أو قانونياً، وليس من بين تلك الاختصاصات ندب المدعين والمتدخلين إلى جانبهم وعداهم أو إلغاء ندبهم متى تقرر ذلك من الجهة صاحبة الاختصاصات تلك في هذا الشأن وذلك على نحو ما سيرد بهذا الحكم تفصيلاً عند بحث ركن الجدية.

وهديا على ذلك فإن القرارات المطعون فيها بإلغاء ندب المدعين والمتدخلين إلى جانبهم - عدا أيمن نور - من الإشراف على الانتخابات الرئاسية لا تندرج ضمن المسائل التي تختص بها لجنة الانتخابات الرئاسية، ومن ثم فإن النزاع الماثل بالطعن فيها يكون نزاعاً غير داخل بالتالي في الأنزعة التي تختص اللجنة المذكورة بالفصل فيها ويعود الاختصاص في هذا الشأن إلى مجلس الدولة طبقاً لأحكام الدستور

والقانون باعتباره صاحب الولاية العامة والقاضي الطبيعي المختص بنظر الطعون في القرارات الإدارية وسائر المنازعات الإدارية والتي ما فتئ قائماً عليها باسطاً ولايته على مختلف أشكالها وتعدد صورها، الأمر الذي تقضي معه المحكمة برفض الدفع المشار إليه.

وحيث استوفت الدعوى سائر أوضاعها الشكلية المقررة قانوناً، ومن ثم فهي مقبولة شكلاً. ومن حيث إنه عن طلب وقف التنفيذ فإنه يشترط للقضاء به توافر ركنين مجتمعين أولهما ركن الجدية بأن يكون ادعاء الطالب قائما بحسب الظاهر من الأوراق على أسباب جدية يرجح معها إلغاء القرار وثانيهما ركن الجدية فإن المادة (٧٦) من الدستور تنص على أن "ينتخب رئيس الجمهورية عن طريق الاقتراع السري العام المباشر... "وتقدم طلبات التشريح إلى لجنة تسمى لجنة الانتخابات الرئاسية "وتختص هذه اللجنة دون غيرها بما يلي:-

١- إعلان فتح باب الترشيح.

٢- الإشراف العام على إجراءات الاقتراع والفرز.

٣- إعلان نتيجة الانتخابات

٤- الفصل في كافة التظلمات والطعون وفي جميع المسائل المتعلقة باختصاصها بما في ذلك تنازع الاختصاص.

٥- وضع لائحة لتنظيم أسلوب عملها وكيفية ممارسة اختصاصاتها...

وتكون قراراتها نهائية ونافذة بذاتها غير قابلة للطعن عليها بأي طريق وأمام أية جهة، كما لا يجوز التعرض لقراراتها بالتأويل أو بوقف التنفيذ ويحدد القانون المنظم للانتخابات الرئاسية الاختصاصات الأخرى للجنة..

ويجرى الاقتراع في يوم واحد وتشكل لجنة الانتخابات الرئاسية اللجان التي تتولى مراحل العملية الانتخابية والفرز، على أن تقوم بالإشراف عليها لجان عامة تشكلها اللجنة من أعضاء الهيئات القضائية وذلك كله وفقا للقواعد والإجراءات التي تحددها اللجنة..

وتنص الماد (٦٨) مكرراً من قانون مجلس الدولة الصادر بالقانون رقم ١٩٧٢/٤٧ معدلاً بالقانون رقم ١٣٦ لسنة ١٩٨٤ على أن (...) وندبهم خارج المجلس وإعارتهم والتظلمات المتصلة بذلك وكذا سائر شئونهم على الوجه المبين هذا القانون...

وتنص المادة (٨) من القانون رقم ١٧٤ لسنة ٢٠٠٥ بتنظيم الانتخابات الرئاسية على أن تختص لجنة الانتخابات الرئاسية دون غيرها بما يأتي:-

١- إعلان فتح باب الترشيح...

٢- وضع الإجراءات اللازمة للتقدم للترشيح...

٣- تلقى طلبات الترشيح...

٤- إعداد القائمة النهائية...

٥- إعلان ميعاد وإجراءات التنازل عن الترشيح
٦- تحديد تاريخ بدء الحملة الانتخابية ونهايتها
٧- التحقق من تطبيق القواعد المنظمة للدعاية...
٨- الإشراف العام على إجراءات الاقتراع والفرز...
٩- البت في جميع المسائل التي تعرض عليها...
١٠- تلقى النتائج المجمعة للانتخابات
١١- الفصل في جميع التظلمات والطعون المتعلقة بالانتخابات
١٢- الفصل في جميع المسائل المتعلقة باختصاص اللجنة بما في ذلك تنازع الاختصاص وكذلك الاختصاصات وبالتحديات التي ينص عليها القانون.

وتكون قرارات اللجنة نهائية ونافذة بذاتها غير قابلة للطعن عليها بأي طريق وأمام أي جهة بما لا يجوز التعرض لقراراتها بالتأويل أو بوقف التنفيذ... "

وتنص المادة (٣٠) على أن يجري الاقتراع في يوم واحد تحت الإشراف العام للجنة الانتخابات الرئاسية وتشكل اللجنة اللجان التي تتولى مراحل العملية الانتخابية والفرز على أن تقوم بالإشراف عليها لجان عامة تشكلها اللجنة من أعضاء الهيئات القضائية ...

وتتولى اللجنة تحديد عدد هذه اللجان ومقارها... "،،،

عام ١٨٦٦ فقد قرر المشرع الدستوري في المادة (٧٦) أن إصلاح تغيير ما في بنية النظام السياسي المصري وذلك أن رئيس الجمهورية يكون أهلاً لحمل المسئولية وعبء الأمانة بين أكثر من مرشح عن طريق الاقتراع السري العام عوضاً عن طريق الاستفتاء وكما كان الحال من قبل.

وفي ظل هذا التوجه الجديد في الفكر السياسي الديمقراطي في البلاد فقد أحاط المشرع عملية الانتخابات الرئاسية بسياج من الضمانات أهمها أن يقوم بالإشراف عليها لجان عامة تشكل من أعضاء الهيئات القضائية التي يختارها مجلس الدولة على أن يكون ندب أعضاء مجلس الدولة للقيام بهذه المهمة الجليلة من اختصاص المجلس الخاص للشئون الإدارية، بينما يكون توزيعهم وتشكيل اللجان التي تتولى مراحل العملية الانتخابية والفرز من اختصاص لجنة الانتخابات الرئاسية، والتي لا يجوز لها قانونا أن تتجاوز هذا الاختصاص بالتصدي بندب أحد أعضاء مجلس الدولة أو ندبه لما في ذلك من تدخل في شئون قضائية هي مستقلة بنص الدستور.

على ضوء ذلك، ولما كان البادي من ظاهر الأوراق بالقدر اللازم للفصل في الشق العاجل دون تقول على الموضوع أن المجلس الخاص للشئون الإدارية بمجلس الدولة قد قرر ندب جميع السادة أعضاء مجلس الدولة للمشاركة مع غيرهم من الجهات القضائية الأخرى في الإشراف على الانتخابات الرئاسية، وهو وحده - دون غيره - الذي يملك ذلك، كما يملك إجراء تعديل في هذا الندب أو في سحب قراره الصادر في هذا الشأن، ومن ثم تغدو قرارات لجنة الانتخابات الرئاسية

المطعون فيها بإلغاء ندب المدعيين والمتدخلين إلى جانبهم - عدا أيمن نور - للمشاركة في الإشراف القضائي على عملية الانتخابات الرئاسية، أو إلغاء ندب السادة أعضاء مجلس الدولة للمشاركة في الانتخابات الرئاسية، الأمر الذي يرجح معه إلغاء القرارات المطعون فيها وهو ما يتوافر به ركن الجدية في طلب وقف التنفيذ.

ولا يجدى نفعاً في هذا الشأن ما ورد نص المادة (٤٠) س من قرار لجنة الانتخابات الرئاسية رقم ١ لسنة ٢٠٠٥ بقواعد مباشرة اللجنة لاختصاصاتها من أن اللجنة المذكورة هي التي تندب أعضاء الهيئات القضائية المشرفين على الانتخابات حيث أن ذلك لا يكون لها كما ورد بنص المادة كحق أصيل وإنما يكون بعد موافقة المجالس العليا لتلك الجهات، ومن ثم فهو ليس ندبا حقيقيا وإنما هو توزيع بغير ذلك يمثل افتئاتاً على اختصاص محجوز للمجلس الخاص للشئون الإدارية لمجلس الدولة في شأن الدعوى الماثلة.

وحيث إنه عن ركن الاستعجال فهو متوافر بدوره في الطلب الماثل بحسبان أن الانتخابات الرئاسية مقرر لإجرائها غداً الأربعاء ٢٠٠٥/٩/٧.

وترتيبا على ما سلف بيانه وإذ استوى طلب وقف التنفيذ قائماً على ساقيه متوافر على ركني الجدية والاستعجال، ومن ثم فقد بات لازماً الحكم بوقف تنفيذ القرارات المطعون فيها مع ما يترتب على ذلك من آثار، وتأمر المحكمة بتنفيذ الحكم بمسودته وبدون إعلان لتوافر مناط ذلك إعمالاً لحكم المادة (٢٨٦) مرافعة.

ومن حيث إن من يخسر الدعوى يلزم المصروفات عملاً بحكم المادة (١٨٤) فلهذه الأسباب: حكمت المحكمة برفض الدفع بعدم اختصاص المحكمة نهائية بنظر الدعوى، وباختصاصها وبقبول تتدخل الخصوم المتدخلين إلى جانب المدعين، وبقبول الدعوى شكلاً وبوقف تنفيذ القرارات المطعون فيها مع ما يترتب على ذلك من آثار وألزمت الجهة الإدارية مصروفات هذا الطلب، وأمرت بتنفيذ الحكم بمسودته وبدون إعلان وبإحالة الدعوى إلى هيئة مفوضي الدولة لإعداد تقرير بالرأي القانوني في طلب الإلغاء.